Fikih SDGs

Legitimasi dan Formulasi Fikih dalam Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan

Fikih SDGs

Legitimasi dan Formulasi Fikih dalam Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan

**KEMENTERIAN PERENCANAAN PEMBANGUNAN NASIONAL/
BADAN PERENCANAAN PEMBANGUNAN NASIONAL**

2022

FIKIH SDGs: Legitimasi dan Formulasi Fikih dalam Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan

Reviewer : KH. Afiffudin Muhajir, KH. Misbahus Salam, Vivi Yulaswati, Yanuar Nugroho

Tim Penyusun : Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Bappenas dan Pusat Pengembangan Kampung SDGs Indonesia (PPKSI)
Kerjasama dengan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)

Kontributor Penulisan : Fauzan Adhim, Arif, Abdul Wahid, Afif Sabil, Ahmad Husen Al Absi, Hilmi Ridho, Izzul Madid, Muhamad Risqil Azizi, Tris Utomo

Editor : Sanjoyo, Setyo Budiantoro, Rachman Kurniawan, Indriana Nugraheni, Alimatul Rahim, Ardhiantie, Farhana Zahrotunnisa, Anggita Sulisetiasih

Tim Pendukung : Heni Nur Azizah

Layout & Desain : Ongky Arisandi

Dokumentasi & Foto :

Cetakan Pertama, November 2022
i-xx + 304 hal; 155 x 230 mm

ISBN :

Diterbitkan oleh : Staf Ahli Menteri Bidang Sosial dan Penanggulangan Kemiskinan
Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Badan Perencanaan Pembangunan Nasional
Jl. Taman Suropati No. 2 Jakarta Pusat 10310

Menteri Perencanaan Pembangunan Nasional/ Kepala Badan Perencanaan Pembangunan Nasional

Indonesia berkomitmen melaksanakan Agenda 2030 Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) atau *Sustainable Development Goals* (SDGs). Komitmen ini diwujudkan melalui penetapan Peraturan Presiden (Perpres) Nomor 59/2017 dan diperbaharui melalui Perpres Nomor 111/2022 Tentang Pelaksanaan Pencapaian TPB/ SDGs yang menjadi landasan dan payung hukum bagi semua pihak dalam melaksanakan TPB/SDGs. Sejalan dengan amanat Perpres tersebut, Pemerintah telah mengarusutamakan target dan indikator pembangunan berkelanjutan ke dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024. Sebanyak 124 target TPB/ SDGs telah diintegrasikan ke dalam 7 (tujuh) agenda pembangunan nasional dalam RPJMN 2020-2024.

Perpres Nomor 111/2022 juga mengamanatkan Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Badan Perencanaan Pembangunan Nasional selaku Koordinator Pelaksana Pencapaian Pembangunan Berkelanjutan melibatkan pemangku kepentingan baik Kementerian/Lembaga maupun filantropi, pelaku usaha, akademisi dan organisasi masyarakat. Karena itu, Kementerian PPN/Bappenas menyambut baik inisiatif Nahdlatul Ulama sebagai organisasi masyarakat Islam untuk memberikan kontribusi pemikiran pembangunan spiritual sebagai inti bagi pembangunan berkelanjutan. Pemikiran ini diwujudkan dalam elaborasi nilai-nilai Islam dengan menampilkan fitur-fitur penting pembangunan berkelanjutan, baik secara eksplisit untuk setiap dimensi pembangunan, maupun secara implisit pada kondisi yang harus terpenuhi –yaitu keadilan, kebaikan (ihsan), kasih modal sosial (arham), dan pembatasan kerusakan/ keburukan.

Untuk itu, Nahdlatul Ulama bersama-sama dengan Kementerian PPN/Bappenas menyusun Buku Fikih SDGs yang memuat berbagai kajian keislaman sesuai dengan tujuan pembangunan berkelanjutan.

Khususnya, bagaimana konsep fikih klasik dan kontemporer melihat berbagai tujuan SDGs. Buku ini juga memuat bagaimana masyarakat dapat berpartisipasi mengambil peran dalam berbagai aspek untuk percepatan pencapaian SDGs.

Proses penyusunan Buku Fikih SDGs ini dilakukan secara inklusif melalui berbagai pertemuan baik secara virtual maupun tatap muka, sehingga menjangkau lebih banyak pemangku kepentingan. Seri diskusi juga telah dilakukan dengan masing-masing kelompok kerja (pokja) SDGs Kementerian PPN/Bappenas untuk mendapatkan dukungan informasi serta arah pembahasan topik SDGs. Dalam menyusun formulasi fikih terhadap masing-masing topik kajian, telah dilakukan Bastsul Masail (*focussed group discussion*/FGD) dengan para akademisi muslim dari kalangan pesantren. Secara metodologis, Bahtsul Masail merupakan bagian dari proses memperkaya sekaligus memperdalam perspektif serta pijakan argumentatif dalam memberikan legitimasi hukum, sikap-sikap normatif keagamaan, dan formulasi fikih.

Kementerian PPN/Bappenas menyampaikan apresiasi setinggi-tingginya kepada semua pihak yang terlibat aktif dalam penyusunan Buku Fikih SDGs ini. Buku ini diharapkan dapat menjawab kebutuhan ilmiah masyarakat tentang sikap-sikap normatif keagamaan, khususnya Islam, yang berhubungan dengan isu-isu global. Demikian pula, kajian ini diharapkan dapat menjadi instrumen komunikasi kepentingan besar pembangunan sekaligus sebagai bekal pengambilan keputusan. Buku ini juga merupakan karya kolektif Pengurus Besar Nadlatul Ulama (PBNU) dan Pusat Pengembangan Kampung SDGs Indonesia (PPKSI) serta Tim Koordinasi Nasional SDGs, Kementerian PPN/Bappenas.

Jakarta, September 2022

Dr. (H.C.) Ir. H. Suharso Monoarfa
Menteri Perencanaan Pembangunan Nasional/
Kepala Badan Perencanaan Pembangunan Nasional

KATA PENGANTAR

KH. Yahya Cholil Tsaquf
(Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama)

Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) atau *Sustainable Development Goals* (SDGs). merupakan konsensus global yang bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan sosial, keadilan ekonomi, keteraturan hukum dan kelestarian lingkungan. Kesepakatan tersebut dilatarbelakangi oleh semakin melebarnya disparitas sosio-ekonomi dan degradasi kualitas kehidupan diberbagai negara di dunia. Secara praktis, TPB/SDGs dilaksanakan dengan prinsip *universal* yang mengharuskan *stake holder* untuk menetapka tujuan dan sasaran yang transformatif, komprehensif dan berkelanjutan. Prinsip lain adalah *integration* yang mendorong pelaksanaan yang terintegrasi dengan semua dimensi sosial, ekonomi dan lingkungan. Kemudian prinsip berikutnya adalah *no one left Behind* yang mendorong adanya partisipasi semua pihak dan menjamin keterjangkauan manfaat pada semua lapisan masyarakat. Oleh sebab itu, sebagai masyarakat global, diperlukan upaya konkrit semua pihak untuk menyemai kembali pola relasi sosial dan relasi ekologis diberbagai level masyarakat.

Agenda besar TPB/SDGs ini akan berlangsung hingga 2030. Demi terwujudnya agenda yang ambisius dalam periode yang relatif singkat ini memerlukan perjuangan ekstra dari seluruh pemangku kepentingan. Di Indonesia, upaya pencapaian target TPB/SDGs menjadi prioritas pembangunan Nasional, yang memerlukan sinergi kebijakan perencanaan di tingkat nasional, tingkat provinsi, maupun kabupaten/kota. Dalam hal ini, Kementerian PPN/Bappenas sebagai penerima mandat dari Pemerintah Indonesia berperan untuk mengkoordinasi pengintegrasian SDGs ke dalam rencana pembangunan nasional tersebut. Selain sinergi kebijakan pemerintah, diperlukan juga partisipasi dari seluruh elemen masyarakat untuk memastikan bahwa

tidak boleh ada seorang pun yang terlewatkan (*No-one Left Behind)* dalam pencapaian TPB/SDGs ini. Untuk mendorong partisipasi tersebut, diperlukan determinasi dari berbagai arah, tak terkecuali dari perspektif agama.

Buku dengan judul ***"Fikih Sustainable Development Goals (SDGs): Legitimasi dan Formulasi fikih tentang Tujuan Pembangunan Berkelanjutan"*** yang disusun atas kerjasama kementerian perencanaan pembangunan Nasional (PPN), PBNU dan Pusat Pengembangan Kampung SDGs Indonesia (PPKSI) ini merupakan narasi atau pendekatan keislaman untuk mendukung upaya pencapaian TPB/SDGs. Ia adalah produk pemikiran yang dihasilkan dari upaya bersama (*ijtihad jama'i*) dalam rangka merumuskan pandangan kongkrit Islam (*fikih*) untuk pembangunan berkelanjutan. Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan dalam buku ini hendak membuktikan bahwa Islam dengan visi *rahmatan lil 'alamin*-nya memiliki pandangan dan nilai-nilai yang dapat menjadi pedoman—khususnya bagi umat muslim—untuk berpartisipasi mewujudkan TPB/SDGs.

Bagi umat muslim, mewujudkan tujuan pembangunan berkelanjutan sesungguhnya adalah upaya untuk mempertahankan keseimbangan (*mizan*) yang dianugerahkan Allah dalam penciptaan semesta alam. Islam memandang bahwa manusia sebagai *khalifah* harus bisa memastikan anugerah alam bisa diakses secara merata, tidak hanya oleh generasi saat ini tetapi juga untuk generasi mendatang. Konsep *khalifah* menjelaskan bahwa manusia saat ini merupakan pengganti dari penghuni sebelumnya (*yakhlufu ba'dlukum ba'dlan*) yang telah purna tugas 'menjaga keseimbangan' tersebut. Dengan demikian, generasi saat ini memiliki tugas untuk melanjutkan tugas tersebut. Sesungguhnya, *khilafah* adalah nilai inti dari prinsip *sustainability* (keberlanjutan) dalam membangun peradaban di muka bumi. Sayangnya, oleh sebagian umat muslim konsep tersebut justru digunakan untuk kepentingan dominasi yang acapkali mengabaikan hak-hak asasi kemanusiaan dan merusak keseimbangan alam.

Dalam konteks pencapaian tujuan pembangunan berkelanjutan, tentu terdapat problematika yang memerlukan penyelesaian, tak terkecuali dari perspektif keagamaan. Untuk itulah, Islam mensyariatkan ijtihad, yakni upaya keras untuk mencapai tujuan. Tujuan yang yang dimaksud dalam hal ini adalah kemaslahatan. Konsep kemaslahatan

yang ingin diwujudkan dalam Islam tidak hanya untuk manusia, tetapi seluruh makhluk (*mashalih al-ibad*). Tidak hanya itu, kemaslahatan yang harus diperhatikan tidak hanya 'kemaslahatan saat ini' (*maslahah dunyawiyyah*), tetapi juga 'kemaslahatan masa mendatang' (*maslahah ukhrawiyah*). 'Ijtihad' yang dilakukan oleh tim penulis buku ini adalah memastikan bahwa tindakan apapun dalam pembangunan yang dilakukan oleh umat manusia harus selaras dengan tujuan syariat (*maqashid as-syari'ah*).

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) mengapresiasi dan menyambut baik atas terbitnya buku ini, mengingat urgensitas isu yang diangkat. Besar harapan, pikiran-pikiran yang tertuang dalam buku ini dapat menjadi bahan bacaan dan diskusi yang hadir di tengah masyarakat. Selamat membaca dan semoga bermanfaat.

Jakarta, 20 September 2022

KH. Yahya Cholil Tsaquf

نهضة العلماء
N
U

KATA PENGANTAR TIM PENYUSUN

Sustainable Development Goals (SDGs) atau Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) memiliki relevansi yang sangat erat dengan fikih sebagai diskursus keagamaan. Keduanya merupakan platform dan instrumen dalam mencapai tujuan kemaslahatan semesta. Relasi antara SDGs/TPB dengan fikih harus mampu diorkestrasi dengan baik oleh para *stakeholder* guna memastikan bahwa tidak ada *gap* antara agama dan kepentingan pembangunan global. Kendatipun demikian, fikih dalam konteks ini tidak hanya dijadikan sebagai legitimasi ideologis melainkan menawarkan konsep-konsep praktis untuk merespon kebutuhan umat yang sesuai dengan zaman.

Ekstraksi konsep praktis dalam fikih yang disajikan dalam buku ini dilakukan dengan dua pendekatan, yaitu pendekatan Metodologis (*Manhaji*) dan Pendekatan tekstual-informatif (*Naqlu al Qaul*). Dua pendekatan ini merupakan ciri khas studi keagamaan yang menjadi tradisi di masyarakat Nahdlatul Ulama' (NU). Pendekatan metodologis berfungsi untuk merevitalisasi dan menformulasi diskursus fikih. Pendekatan tekstual-informatif dapat menjadi instrumen komparatif mengenai kebutuhan dan tantangan umat di masa lalu. Dengan pola inilah maka produk pemikiran yang dihasilkan dapat dengan mudah diterima oleh berbagai kalangan masyarakat.

Buku dengan judul Fikih SDGs: Formulasi dan Legitimasi Fikih dalam Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan ini merupakan respon atas kebutuhan ilmiah masyarakat tentang sikap-sikap normatif keagamaan yang berhubungan dengan isu-isu global. Formulasi dan kedalaman kajian di dalamnya diharapkan dapat menjadi instrumen komunikasi atas kepentingan besar pembangunan sekaligus sebagai bekal pengambilan keputusan. Buku ini juga merupakan karya kolektif antara Sekretariat Nasional (seknas) SDGs Indonesia di bawah Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional (Bapennas), Pengurus Besar Nadlatul Ulama' (PBNU) dan Pusat Pengembangan Kampung SDGs Indonesia (PPKSI)

Terhaturkan syukur atas rampungnya penulisan buku ini. Kepada seluruh yang telah terlibat dalam proses penyusunannya, semoga segala upaya dan kontribusi yang telah berikan dapat menjadi jariyah-ilmiah. Besar harapan, buku ini dapat bermanfaat bagi masyarakat dunia.

Tim Penyusun

Daftar Isi

Kata Pengantar v
Kata Pengantar Tim Penyusun ix
Daftar Isi xi
Daftar Tabel xiii
Daftar Gambar xiv
Daftar Singkatan xix

BAB 1

PENDAHULUAN..1

1. Perkembangan TPB/SDGs Pasca Pandemi COVID-19 1
2. Relevansi dan Peran Fikih untuk Pencapaian TPB/SDGs 8

BAB 2

METODE PENULISAN 15

BAB 3

FIKIH TPB/SDGs PILAR PEMBANGUNAN SOSIAL, HUKUM DAN TATA KELOLA 19

1. Islam dan Pengentasan Kemiskinan 19
2. Permasalahan Kemiskinan 19
3. Fikih Pencegahan *Stunting* 37
4. Jaminan Kesehatan Nasional dalam Perspektif Islam.....................48
5. Islam dan Pendidikan Inklusif Bagi Penyandang Disabilitas 62
6. Islam dan Kesetaraan Gender: Kekerasan, Pernikahan Paksa, Pelecehan Seksual dan Partisipasi Publik Perempuan 73
7. Pandangan Islam terhadap Korupsi, Ketidakadilan Hukum, Diskriminasi, Kejahatan terhadap Hak Asasi Manusia, dan Perdamaian 88

BAB 4

FIKIH TPB/SDGs PILAR PEMBANGUNAN EKONOMI 109

1. Fikih Energi Terbarukan – Pemanfaatan Biogas...........................109
2. Ekonomi Inklusif...131
3. Fikih Infrastruktur 148
4. Ketimpangan Sosial Menurut Islam...160
5. Pengumpulan Donasi dalam Perspektif Hukum Islam 176

BAB 5

FIKIH TPB/SDGs PILAR PEMBANGUNAN LINGKUNGAN.......193

1. Membangun Fikih Pengelolaan Air 193
2. Permukiman Inklusif, Aman, Tangguh Dan Berkelanjutan Dalam Perspektif Fikih...210
3. Pola Konsumsi Islami Berbasis Ekologi...225
4. Fikih Perubahan Iklim: Kontekstualisasi Ajaran Islam Untuk Penanganan Dampak Negatif Perubahan Iklim...........................236
5. Kerusakan Ekosistem Laut Dalam Perspektif Islam Studi Kasus Ekspor Benih Lobster...251
6. Nilai-Nilai Islam Tentang Konservasi Hutan.................................261

BAB 6

PENUTUP 271

DAFTAR PUSTAKA...275

Daftar Tabel

Tabel 3.1 Data Sekolah Inklusif dan Siswa Penyandang Disabilitas Tahun 2021 64

Tabel 4.1 Penjelasan Beberapa Fitur Aplikasi Mobile Banking 140

Tabel 4.2 Perbedaan kondisi sosial dan ekonomi antara perkotaan dan pedesaan 165

Tabel 4.3 Daftar mustahik yang berhak menerima zakat produktif dan konsumtif 169

Tabel 4.4 Karakteristik Akad Tabarru' 183

Daftar Gambar

Gambar 1.1 Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/ *Sustainable Development Goals* (TPB/SDGs) 2

Gambar 1.2 Konstruksi Dunia '*Emmeret Al-Kawn*'................................9

Gambar 2.1 Proses Eksplorasi data dan Telaah Literatur......................16

Gambar 2.2 Produk Bahtsul Masail 17

Gambar 2.3 Metode Penyusunan Buku Fikih TPB/SDGs 18

Gambar 3.1 Persentase dan Jumlah Penduduk Miskin (dalam juta), 2021-2011..20

Gambar 3.2 Tren Prevalensi *Stunting* Balita, 2021-2007.......................38

Gambar 3.3 Kerangka Penyebab Permasalahan *Stunting*......................39

Gambar 3.4 Kerangka Konseptual Penanganan *Stunting*......................41

Gambar 3.5 Rumusan Penulis Fikih Pencegahan *Stunting*..................41

Gambar 3.6 Kesenjangan Tingkat Penyelesaian Pendidikan Menurut Status Disabilitas 67

Gambar 3.8 Tiga Unsur Untuk Mewujudkan Kesetaraan Gender Dari Perspektif Keagamaan 87

Gambar 4.1 Formulasi Penulis Tuntutan Islam tentang Energi 113

Gambar 4.2 Laju Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia (persen) Tahun 2021-2012 131

Gambar 4.3 Tingkat Kemiskinan di Indonesia Tahun 2021-2012 (Data Bulan September) 132

Gambar 4.4 Pangsa Pasar Perbankan Syariah (persen) 2021-2012 ...135

Gambar 4.5 Upah Rata-Rata Per Jam Pekerja Menurut Daerah Tempat Tinggal 141

Gambar 4.6 Upah Rata-Rata Per Jam Pekerja Menurut Tingkat Pendidikan 141
Gambar 4.7 Persentase Penduduk yang Hidup di bawah Garis Kemiskinan Nasional dan Rasio Gini 161
Gambar 4.8 Permasalahan Ketimpangan Sosial 163
Gambar 4.9 Faktor Umum Penyebab Ketimpangan Sosial.................166
Gambar 4.2 Model *Empowerment Circle through Zakat* 171
Gambar 4.11 Prinsip-prinsip Ekonomi Islam...173
Gambar 5.1 Persentase Rumah Tangga yang Menggunakan Layanan Air Minum yang Dikelola Secara Aman Berdasarkan Wilayah, Tahun 2020 (dalam %). 194
Gambar 5.2 Persentase Akses Rumah Tangga terhadap Layanan Sumber Air Minum Layak. Diolah dari Statistik Indonesia (Sumber: BPS, 2021). 211
Gambar 5.4 Status Kepemilikan Rumah. Diolah dari Statistik Indonesia (Sumber: BPS, 2021) 213
Gambar 5.5 Komposisi Sampah Berdasarkan Sumbernya. 225
Gambar 5.6 Dampak perubahan iklim...236
Gambar 5.7 Ilustrasi efek gas rumah kaca 238
Gambar 5.8 Hubungan antara perubahan iklim dengan ajaran islam..243
Gambar 5.9 Status terumbu karang Indonesia.....................................252
Gambar 5.10 Sepuluh Negara tujuan ekspor lobster Indonesia Panulirus spp. Indonesia tahun 2018 256
Gambar 5.11 Nilai dan volume ekspor lobster, 2020-2012...................256

DAFTAR SINGKATAN

1.000 HPK	:	1.000 Hari Pertama Kehidupan
AS	:	Alaihi Wasaalam
APBN	:	Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara
APK	:	Angka Partisipasi Kasar
ASI	:	Air Susu Ibu
Balita	:	Bawah lima tahun
BAB	:	Buang Air Besar
BABS	:	Buang Air Besar Sembarangan
BAPPENAS	:	Badan Perencanaan Pembangunan Nasional
BAZNAS	:	Badan Amil Zakat Nasional
BBLR	:	Berat Badan Lahir Rendah
BPJS	:	Badan Penyelenggara Jaminan Sosial
BPS	:	Badan Pusat Statistik
BUS	:	Bank Umum Syariah
COVID-19	:	Coronavirus Disease 2019
CO2	:	Carbon Dioxide
CO2e	:	Carbon Dioxide Equivalent
EBT	:	Energi Baru dan Terbarukan
FGD	:	Focus Group Discussion
GPK	:	Guru Pendamping Khusus
GRK	:	Gas Rumah Kaca
H	:	Hijriah

HAM	:	Hak Asasi Manusia
IDGCC	:	Islamic Declaration on Global Climate Change
IFCI	:	Islamic Finance Country Index
IFDI	:	Islamic Finance Development Indicator
IFPRI	:	International Food Policy Research Institute
JKN	:	Jaminan Kesehatan Nasional
KKP	:	Kementeriand Kelautan Perikanan
KLHK	=	Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan
KEK	:	Kurang Energi Kronik
LAZ	:	Lembaga Amil Zakat
M	:	Masehi
NEET	:	Not in Education, Employment, or Training
OJK	:	Otoritas Jasa Keuangan
PPKSI	:	Pusat Pengembangan Kampung SDGs Indonesia
Perpres	:	Peraturan Presiden
PBB	:	Perserikatan Bangsa-Bangsa
PBNU	:	Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
QS	:	Qur›an Surat
Ra	:	Radhiyallahu anhu
Riskesdas	:	Riset Kesehatan Dasar
RPJMN	:	Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional
SAW	:	Shalallahu Alaihi Wassalam
SD	:	Sekolah Dasar
SDGs	:	Sustainable Development Goals
SDM	:	Sumber Daya Manusia

SJSN	:	Sistem Jaminan Sosial Nasional
SLB	:	Sekolah Luar Biasa
SMA	:	Sekolah Menengah Atas
SMP	:	Sekolah Menengah Pertama
SSGBI	:	Studi Status Gizi Balita Indonesia
SSGI	:	Studi Status Gizi Indonesia
Stranas Stunting	:	Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Anak Kerdil (Stunting)
SUN	:	Scaling up Nutrition
Susenas	:	Survei Sosial Ekonomi Nasional
SWT	:	Subhanahu Wa Ta›ala
TPB	:	Tujuan Pembangunan Berkelanjutan
UNCAC	:	United Nations Convention Against Corruption
UNICEF	:	United Nations Children›s Fund
UNSTAT	:	United Nations Statistics Division
UPZ	:	Unit Pengelola Zakat
UU	:	Undang-Undang
WHO	:	World Health Organization
ZISWAF	:	Zakat, Infak, Sedekah, Wakaf

BAB 1
PENDAHULUAN

Perkembangan TPB/SDGs Pasca Pandemi COVID-19

A. Dampak Pandemi COVID-19 terhadap TPB/SDGs

Para pemimpin dunia telah merumuskan dan menyepakati Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/*Sustainable Development Goals* (TPB/SDGs) sebagai rencana aksi global untuk mengatasi persoalan kemiskinan, ketimpangan sosial, ekonomi, hukum, dan kerusakan lingkungan yang sangat berdampak terhadap kelangsungan kehidupan di muka bumi. Komitmen global ini disahkan pada tanggal 25 September 2015 di Markas Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), New York dan dihadiri oleh perwakilan dari 193 negara di dunia, termasuk Indonesia. Pembangunan yang dimaksud dalam kesepakatan global tersebut adalah pembangunan yang menjaga peningkatan kesejahteraan ekonomi masyarakat secara berkesinambungan, menjaga keberlanjutan kehidupan sosial masyarakat, menjaga kualitas lingkungan hidup serta menjamin keadilan dan terlaksananya tata kelola untuk peningkatan kualitas hidup dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Gambar 1.1 Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/ *Sustainable Development Goals* (TPB/SDGs)

Pemerintah Indonesia berkomitmen untuk mencapai target-target TPB/SDGs karena TPB/SDGs sejalan dengan mandat konstitusi dan agenda pembangunan nasional yakni untuk menyiapkan masyarakat masa depan yang tumbuh dan berkembang secara berkelanjutan, inklusif, lebih sejahtera, lebih tangguh, serta "tidak meninggalkan satu orang pun". Namun, pandemi COVID-19 yang melanda dunia dari akhir tahun 2019 telah mengakibatkan perubahan besar dalam tatanan kehidupan seluruh umat manusia. Dampaknya mengguncang ekonomi dunia termasuk Indonesia, dan menghambat kemajuan agenda pembangunan secara signifikan.

Pandemi COVID-19 juga mempengaruhi pencapaian sasaran dan target TPB/SDGs. Daya beli masyarakat menurun, pengangguran dan tingkat kemiskinan meningkat, demikian juga dengan ketimpangan yang semakin lebar ditandai dengan naiknya *Gini Ratio*. Ketahanan pangan dan status gizi masyarakat terutama masyarakat miskin menurun, akses dan kualitas pendidikan dan layanan kesehatan terganggu.

Menghadapi situasi ini, pemerintah menerapkan strategi *build forward better* (membangun lebih baik) untuk melakukan percepatan pemulihan ekonomi dan reformasi sosial pada tahun 2021. Strategi ini dilakukan untuk memastikan penanganan COVID-19 dan pemulihan ekonomi berjalan beriringan sehingga pencapaian TPB/SDGs dapat terus dilanjutkan.

Secara umum, Indonesia menjalankan strategi kebijakan reformasi pembangunan sebagai landasan pemulihan dari pandemi yang tangguh dan berkelanjutan secara sosial, ekonomi dan lingkungan untuk mencapai target TPB/SDGs tahun 2030. Penciptaan lapangan kerja (Tujuan 8) dan menjamin pola konsumsi serta produksi yang berkelanjutan (Tujuan 12) mendorong pemulihan dan reformasi ekonomi. Strategi ini diiringi dengan reformasi sistem kesehatan nasional (Tujuan 3) yang didukung oleh ketahanan pangan dan gizi (Tujuan 2) untuk mencapai kehidupan yang sehat dan sejahtera. Sedangkan reformasi perlindungan sosial dilakukan melalui pengentasan kemiskinan (Tujuan 1) dan upaya pengurangan kesenjangan (Tujuan 10), serta reformasi sistem kebencanaan melalui aksi penanganan perubahan iklim (Tujuan 13).

Untuk memastikan pemulihan yang berkelanjutan dan berketahanan, Indonesia melakukan reformasi sistematis pada 4 (empat) bidang yaitu sistem perlindungan sosial, sistem kesehatan nasional, sistem ketahanan bencana, serta pemulihan industri, pariwisata dan investasi menuju ekonomi hijau, yang didukung dengan pembangunan rendah karbon.

Perkembangan beberapa capaian TPB/SDGs dan dampak pandemi COVID-19 di Indonesia antara lain:

1. **Sistem Perlindungan Sosial**
   a. Tingkat kemiskinan nasional turun dari 11,13% (2015) menjadi 9,22% (2019), kemudian naik menjadi 10,14% (2021) akibat pandemi. Perempuan, penduduk perdesaan, lansia dan disabilitas adalah kelompok yang paling terdampak. Kemiskinan anak meningkat dari 11,76% (2019) menjadi 12,64% (2021).
   b. Dari tahun 2015 ke tahun 2019, rasio Gini turun dari 0,402 menjadi 0,380, tetapi akibat pandemi kembali meningkat menjadi 0,381 (2021). Untuk itu, merespon dampak pandemi Indonesia meningkatkan belanja perlindungan sosial dari 12,3% (2019) menjadi 12,7% (2020) dari APBN–anggaran tersebut tertinggi dalam lima tahun terakhir yang pernah dialokasikan, saat ini sudah turun menjadi 9,02% (2021).
2. **Sistem Kesehatan Nasional**
   a. Pandemi COVID-19 memberikan tekanan berat bagi sistem kesehatan nasional. Fokus utama sistem kesehatan pada

penanganan pandemi, akhirnya menghambat pelayanan kesehatan esensial seperti pelayanan kesehatan ibu dan anak, gizi, pencegahan penyakit tidak menular dan penanganan penyakit menular lainnya.

b. Pada tahun 2021, persalinan di fasilitas pelayanan kesehatan meningkat, namun cakupan pemeriksaan kehamilan di posyandu berkurang hampir 50%. Selain itu, 55% posyandu melaporkan penundaan layanan imunisasi.
c. Insiden Tuberkulosis turun dari 316 (2018) menjadi 301 per 100.000 penduduk pada tahun 2020, walaupun pandemi COVID-19 menyebabkan menurunnya layanan esensial TB akibat penggunaan alat tes cepat molekuler dan penugasan staf program TB untuk penanganan COVID-19.
d. Prevalensi ketidakcukupan konsumsi pangan (*undernourishment*) turun dari 10,73% (2015) menjadi 7,63% (2019), tetapi kemudian meningkat menjadi 8,49% (2021). Prevalensi kerawanan pangan, yang diukur dengan Skala Pengalaman Kerawanan Pangan menurun dari 8,66% (2015) menjadi 4,79% (2021).
e. Prevalensi *stunting* balita turun dari 37,2% (2013) menjadi 24,40% (2021) dan prevalensi *wasting* balita juga menurun dari 12,1% (2013) menjadi 7,10% (2021).
f. Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) telah mencakup 86,96% penduduk pada tahun 2021 (235,7 juta penduduk), namun *unmet need* pelayanan kesehatan meningkat dari 4,66% (2015) menjadi 5,03% (2021).
g. Namun, penguatan sistem kesehatan terus dilakukan, ditandai dengan meningkatnya puskesmas dengan jenis tenaga kesehatan sesuai standar dari 23% (2019) menjadi 48,17% (2021), RSUD kabupaten/kota yang memiliki 4 dokter spesialis dasar dan 3 dokter spesialis lainnya dari 61,7% (2019) menjadi 75,31% (2021), maupun obat memenuhi syarat dari 92,12 (2020) menjadi 92,33% (2021).

3. Sistem Ketahanan Bencana

a. Pandemi juga menjadi momentum bagi Indonesia untuk memperkuat sistem ketahanan bencana selain melanjutkan penanganan terhadap perubahan iklim melalui pembangunan

rendah karbon dan peningkatan ketahanan masyarakat terhadap perubahan iklim.

b. Terkait penanganan bencana, pada tahun 2020, sebanyak 409 jiwa meninggal dunia dan hilang, dan 6.451.439 orang terdampak dan mengungsi akibat bencana.
c. Pemerintah Indonesia telah mengeluarkan dokumen kebijakan Pembangunan Berketahanan Iklim sebagai panduan pelaksanaan Peraturan Presiden No.18 Tahun 2020 Prioritas Nasional 6 dan Program Prioritas 2.
d. Emisi GRK pada tahun 2019 mencapai 1.866.500 Gg CO2e. Selama periode 2010-2019, potensi penurunan emisi GRK sebesar 23,46% dari *baseline*. Sementara itu, pada tahun 2019, penurunan emisi GRK sebesar 20,51% dari baseline, atau sebesar 401.822,53 ribu ton CO2e dan intensitas emisi GRK sebesar 20,77% (2019) dari *baseline,* atau sebesar 420 ton CO2e/miliar rupiah.
e. Total anggaran pemerintah (2018-2020) untuk kegiatan pembangunan rendah karbon mencapai Rp 54,57 triliun.

4. Pemulihan Industri, Pariwisata dan Investasi menuju Ekonomi Hijau

a. Pandemi telah mengakibatkan pertumbuhan ekonomi terkontraksi dari 5,02% (2019) menjadi –2,07% (2020). Hal ini terkait pada
   – pendapatan per kapita yang menurun dari USD 4.174,9 (2019) menjadi USD 3.911,7 (2020);
   – ekonomi sektor informal meningkat menjadi 59,45% (2021);
   – tingkat pengangguran meningkat dari 5,23% (2019) menjadi 6,49% (2021);
   – proporsi pemuda yang tidak bersekolah, bekerja, atau mengikuti pelatihan (NEET) meningkat dari 21,21% (2019) menjadi 23,85% (2020) termasuk NEET dengan penyandang disabilitas muda meningkat dari 52,32% (2019) menjadi 53,37% (2020) dan NEET dengan non penyandang disabilitas meningkat dari 21,77% (2019) menjadi 23,85% (2020);

- kunjungan wisatawan asing menurun dari 16,1 juta (2019) menjadi 1,50 juta (2021).

b. Pengurangan dan penanganan sampah telah mencapai 14,58% dan 67,40%, sementara 68,35% dari timbulan limbah B3 telah diolah (2019).

c. Sekitar 100 perusahaan telah menerbitkan Laporan Keberlanjutan pada tahun 2020, termasuk Laporan Keberlanjutan 55 bank.

d. Sampai tahun 2020, sebanyak 2.038 perusahaan telah turut serta dalam penilaian PROPER yang berkontribusi terhadap pengurangan beban pencemar sebesar 46,16 juta ton, kegiatan 3R limbah non B3 mencapai 5.029.181 ton, penurunan emisi GRK 131,2 juta ton CO2e, dan efisiensi penggunaan air sebesar 339.529.963 m3.

e. Sejak tahun 2020 hingga tahun 2019, sebanyak 895 perusahaan industri telah mendapatkan penghargaan sertifikasi industri hijau. Berdasarkan data Penghargaan Industri Hijau tahun 2019, pencapaian penghematan energi dan air secara ekivalen mencapai Rp 3,5 Triliun dan Rp 228,9 Milyar.

5. Lingkungan yang Mendukung dan Sarana Pelaksanaan

a. Beberapa lingkungan yang mendukung dan sarana untuk pelaksanaan (*means of implementation*) TPB/SDGs di Indonesia antara lain ditunjukkan dengan adanya:
   - peningkatan kesadaran masyarakat terhadap anti-korupsi;
   - peningkatan jumlah lembaga informatif dan peningkatan Indeks Kemerdekaan Pers sebesar 1,56 poin dari 73,71 pada tahun 2019 menjadi 75,27 pada tahun 2020;
   - perluasan bantuan hukum non litigasi sebesar 77% pada tahun 2019 dan 81% pada tahun 2021;
   - serta kepemilikan identitas hukum mencapai 77,04% untuk balita (2021).

b. Pengguna internet telah mencapai 73,7% (2020) mengingat masih adanya tantangan *digital divide* dan literasi.

c. Peran data yang sangat penting untuk respon pandemi didukung dengan pelaksanaan Sensus Penduduk berbasis

internet pada tahun 2020 yang baik, berkat kerjasama para pemangku kepentingan.

B. Tantangan yang dihadapi dalam pelaksanaan TPB/SDGs

Indonesia akan terus melakukan kerjasama multipihak baik secara nasional dan internasional dalam menangani Pandemi COVID-19 untuk menguatkan pencapaian target-target Agenda 2030. Ini semua dilakukan meskipun menghadapi berbagai tantangan seperti perlunya orkestrasi seluruh upaya pencapaian target TPB/SDGs secara inklusif dari tingkat nasional hingga daerah, kebutuhan tata kelola kelembagaan, dan kolaborasi seluruh pemangku kepentingan.

Selain itu, dari segi pembiayaan pelaksanaan TPB/SDGs, melalui Peta Jalan TPB/SDGs sebelum pandemi telah dihitung estimasi kebutuhan pembiayaan yang cukup tinggi yaitu sebesar Rp 14.108 triliun. Pandemi mengakibatkan *gap*/kekurangan pembiayaan untuk pelaksanaan TPB/SDGs menjadi semakin lebar. Sementara itu, penerimaan pajak dan berbagai sumber penerimaan lainnya mengalami penurunan.

Tak hanya itu, pengumpulan data Indikator TPB/SDGs yang bersumber dari sensus atau survei BPS yang sudah berjalan dengan baik, mengalami tantangan saat pandemi. Misalnya, hambatan saat pengambilan data dari segi sarana, infrastruktur dan prosedur kesehatan. Sedangkan data statistik sektoral yang dikumpulkan oleh kementerian/ lembaga relatif masih belum cukup karena ada beberapa kekurangan, terutama dari sisi pengumpulan data, metodologi *sampling*, sistem pengolahan data serta kepastian kontinuitas data dan belum meratanya sumber daya manusia yang berlatar belakang pendidikan statistik.

C. Area yang Memerlukan Dukungan

Upaya untuk mencapai pelaksanaan TPB/SDGs di tingkat lokal perlu mendapat dukungan penuh dari pemerintah daerah, serta dukungan perguruan tinggi melalui pembentukan SDGs *Center* sebagai pemberdaya, katalisator, serta *think tank* baik dalam hal penelitian maupun implementasi. Namun demikian, belum semua provinsi memiliki SDGs *Center*. Saat ini baru ada 34 SDGs *center* yang terbentuk dan pengembangannya di provinsi-provinsi yang lain akan terus dilanjutkan. SDGs *Center* dapat melibatkan pemuda/mahasiswa sebagai agen perubahan di dalam masyarakat. Mahasiswa dikehendaki

untuk berpartisipasi dalam memberikan perubahan bagi masyarakat dengan cara meningkatkan *awareness* terhadap TPB/SDGs kepada masyarakat, mendorong pelaksanaan TPB/SDGs dengan menciptakan inovasi dalam karya ilmiah dan sejenis lainnya. Dengan demikian, peran pemuda/mahasiswa berperan aktif dalam mewujudkan pembangunan berkelanjutan menjadi versi yang lebih baik lagi.

Selain itu, pengembangan kapasitas (*capacity building*) terkait prinsip dan pelaksanaan TPB/SDGs bagi pemerintah daerah dan non pemerintah perlu terus dilakukan, terutama untuk pelaksanaan TPB/SDGs berbasis kemitraan multi pihak. Praktik pelaksanaan TPB/SDGs yang tertuang dalam dokumen *decade of action* telah berjalan paling tidak selama 5 tahun ini. Maka perlu difasilitasi sejumlah *sharing* pengalaman dan pengetahuan tentang orkestrasi pelaksanaan TPB/SDGs; pembangunan ekonomi lebih hijau, berbasis hak asasi manusia, berkeadilan dan kesetaraan; mobilisasi pembiayaan, ataupun hal lainnya.

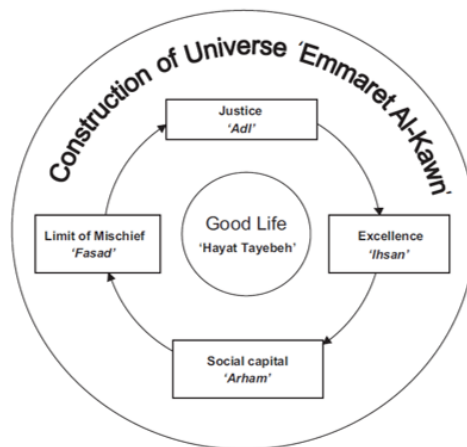
Selain itu, perlu fasilitasi untuk membantu mengembangkan indikator proksi TPB/SDGs Indonesia menjadi indikator yang sesuai dengan standar global (UNSTAT) serta peningkatan kapasitas statistikawan sehingga dapat diperoleh data yang berkualitas, akurat dan tepat waktu.

Relevansi dan Peran Fikih untuk Pencapaian TPB/SDGs

A. Relevansi Fikih dan TPB/SDGs

Dewasa ini, agama-agama di dunia mendapat tantangan untuk membuktikan relevansinya bagi kehidupan umat manusia, khususnya dalam merespon permasalahan-permasalahan yang berkembang. Tidak terkecuali agama Islam. Sebagai agama yang mengusung misi *rahmatan lil 'alamin*, agama Islam dituntut untuk memberikan solusi bagi permasalahan sosial, ekonomi, hukum, dan lingkungan yang dihadapi oleh masyarakat. Untuk itu, agama Islam harus membuktikan bahwa nilai-nilai dalam ajarannya dapat menjadi inspirasi bagi upaya untuk menuntaskan masalah-masalah tersebut dan bagaimana para penganutnya mengejawantahkan nilai-nilai itu dalam kehidupan.

Sesuai Metadata Indikator TPB/SDGs Indonesia Edisi II, terdapat 17 Tujuan dengan total 169 target dan 289 indikator yang harus dicapai pada tahun 2030. Ke-17 tujuan tersebut adalah: (1) Tanpa

Kemiskinan; (2) Tanpa Kelaparan; (3) Kehidupan Sehat dan Sejahtera; (4) Pendidikan Berkualitas; (5) Kesetaraan Gender; (6) Air Bersih dan Sanitasi Layak; (7) Energi Bersih dan Terjangkau; (8) Pekerjaan Layak dan Pertumbuhan Ekonomi; (9) Industri, Inovasi dan Infrastruktur; (10) Berkurangnya Kesenjangan; (11) Kota dan Permukiman yang Berkelanjutan; (12) Konsumsi dan Produksi yang Bertanggung Jawab; (13) Penanganan Perubahan Iklim; (14) Ekosistem Lautan; (15) Ekosistem Daratan; (16) Perdamaian, Keadilan dan Kelembagaan yang Tangguh; (17) Kemitraan untuk Mencapai Tujuan. Prinsip yang digunakan untuk mencapai tujuan tersebut adalah universal, integratif dan inklusif, untuk memastikan bahwa tidak ada satupun yang tertinggal (*no one left behind*).

Gambar 1.2 Konstruksi Dunia '*Emmeret Al-Kawn*'

Apakah Islam memiliki nilai-nilai yang dapat menginspirasi pencapaian tujuan-tujuan tersebut? Untuk menjawab hal tersebut, tentu Islam perlu dipahami tidak hanya sebagai agama, tetapi juga cara hidup (*way of life*), pandangan dunia (*worldview*), kultur yang holistik, serta sebagai visi untuk menciptakan masyarakat yang adil dan beradab. Dengan demikian, narasi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* menjadi sesuatu yang mungkin.

Rashed al-Jayyousi memandang bahwa Islam memiliki nilai-nilai filosofis yang dapat menjadi *framework* bagi TPB/SDGs. Nilai-nilai tersebut merujuk pada ungkapan-ungkapan berikut: *al-'adl/al-mizan*

(keadilan/keseimbangan/*justice*), *al-ihsan* (kebaikan/keunggulan), *al-arham* (modal sosial), dan menghilangkan/membatasi *fasad* (kerusakan). Apabila nilai-nilai tersebut diwujudkan dalam kehidupan, maka terciptalah kehidupan yang baik (*hayatan thayyibah*) (Al-Jayyoosi, 2015).

Menurut Hashim Kamali, perspektif Islam tentang pembangunan berkelanjutan muncul dari visinya tentang moralitas ekonomi dan masyarakat, yang pada gilirannya dapat diartikulasikan ke dalam struktur nilai dan prinsip yang kondusif bagi pembangunan keberlanjutan. Perspektif ini memerlukan pemahaman atas sejumlah konsep keislaman, seperti prinsip kepentingan umum (*maslahah*), tujuan kehadiran syariat (*maqashid as-syari'ah*), keseimbangan yang ditentukan oleh Tuhan untuk alam semesta (*mizan*), dan moderasi (*wasatiyyah*). Prinsip-prinsip lain yang terkait dengan pemahaman tentang perspektif Islam termasuk Keesaan Ilahi (*tauhid*), kekhalifahan umat manusia di bumi (*khilafah*), dan keadilan (*al-'adl*). Dalam perspektif Islam, pembangunan dikatakan berkelanjutan apabila memperhatikan keseimbangan (*mizan*), moderasi (*wasatiyyah*), dan keadilan sosial (*al'-adl*). *Mizan* berkaitan dengan keseimbangan alam semesta dalam skema besar penciptaan, sedangkan *wasatiyyah* mengajarkan moderasi dalam semua aspek perilaku manusia. Pelanggaran terhadap *mizan* dan ekstremisme perilaku manusia merupakan apa yang disebut Al-Qur'an sebagai *fasad* (perusakan), termasuk perusakan ekosistem bumi dan pertumpahan darah yang pada gilirannya mengakibatkan ketidakadilan di tengah masyarakat (Kamali, 2016).

Dari penjelasan di atas, perjumpaan antara Islam dan TPB/SDGs adalah keinginannya (*interest*) untuk mewujudkan kemaslahatan (*maslahah*). Menurut Thahir bin Asyur, tidak seorangpun meragukan bahwa kehadiran Islam dengan syariatnya adalah kemaslahatan (*mashalih al-'ibad*) (Asyur, 2004).

Jauh sebelumnya, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah mengatakan: *"Bangunan dan pondasi syariat didasarkan pada kebijaksanaan (hikmah) dan kemaslahatan para hambanya di dunia dan akhirat. Syariat secara keseluruhannya adalah keadilan, rahmat, kebijaksanaan dan kemaslahatan. Maka dari itu, segala perkara yang mengabaikan keadilan demi tirani, kasih sayang diganti sebaliknya, kemaslahatan dialihkan kepada mafsadat, kebijaksanaan ditukar kesia-siaan, maka*

itu bukan syariat, walaupun semua itu dipaksakan masuk ke dalamnya melalui berbagai macam interpretasi" (Al-Jauziyyah, 2002).

Tidak jauh berbeda, Izzuddin bin Abdussalam menyatakan bahwa siapapun yang berinteraksi dengan syariat dan memahami maksud al-Qur'an dan as-Sunnah pasti berkesimpulan bahwa apapun yang diperintahkan atau dilarang oleh syariat pasti dimaksudkan untuk tercapainya kemaslahatan dan menghindarkan mafsadat (keburukan) (Bin Abdissalam, 1991).

Menurut Imam al-Haramain al-Juwaini, kemaslahatan yang diinginkan oleh syariat adalah terpenuhinya kebutuhan manusia baik yang bersifat primer (*dlaruriyyat*), sekunder (*hajiyyat*), dan tersier (*tahsiniyyat*) (Al-Juwayni, 1997). Menurut al-Ghazali, hal-hal yang bersifat primer bagi manusia ada lima, yaitu agama (*ad-din*), nyawa (*an-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (an-nasl/*al-'irdl*), dan harta (*al-mal*). Setiap tindakan apapun yang dimaksudkan untuk melindungi kelima hal tersebut adalah kemaslahatan, dan tindakan apapun yang mengandung perlindungan terhadap lima hal tersebut adalah kemaslahatan dan apapun yang dapat menimbulkan hilangnya kelima hal itu adalah mafsadat (Al-Ghazali, 2022). Menurut as-Syatibi, lima hal tersebut dilindungi tidak hanya oleh ajaran Islam semata, melainkan oleh seluruh agama dan kepercayaan (As-Syathibi, 1997).

Pemahaman terhadap tujuan syariat (*maqashid as-syari'ah*) ini harus diperhatikan dalam aktivitas ijtihad seorang *faqih* dalam merumuskan hukum Islam. Sebab, fikih sebagai produk ijtihad diukur kebenarannya dari koherensinya dengan tujuan syariat tersebut.

Fikih umumnya didefinisikan sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang diperoleh dari dalil-dalilnya berkenaan dengan perbuatan manusia (*al-'ilm bi al-ahkam as-syar'iyyah al-muktasab min adillatiha at-tafshiliyyah*) (Khallaf, 1976). Dalam definisi tersebut, fikih merupakan hasil interpretasi kognitif seseorang (*faqih*) atas dalil-dalil syariat (al-Qur'an dan as-Sunnah) yang berkenaan dengan perbuatan manusia. Proses memahami dalil-dalil syariat tersebut disebut sebagai ijtihad. Ijtihad adalah mengerahkan segenap kemampuan intelektual untuk menghasilkan tujuan/kesimpulan yang diinginkan. Hasil yang diinginkan dalam hal ini adalah pengetahuan hukum/penilaian syariat terhadap perbuatan manusia, apakah ia wajib, sunnah, mubah, haram, atau makruh.

Definisi fikih di atas membedakan fikih dengan dimensi ajaran Islam yang lain, yaitu akidah dan tasawwuf. Fikih menyentuh aspek amaliah (perbuatan) manusia. Sementara itu, ajaran akidah mengatur soal *'ilmiyah* (akidah/keyakinan) dan tasawwuf berkenaan dengan sikap ruhaniah (*khuluqiyah*). Namun demikian, apabila merujuk pada makna generiknya, fikih berarti *pemahaman secara mendalam*. Objeknya sangat luas, baik yang bersifat praktis, teoritis, maupun spiritual. Dengan demikian, makna fikih pada dasarnya lebih luas dari sekadar pengetahuan tentang halal-haram. Fikih sesungguhnya adalah pandangan/perspektif keislaman yang holistik-integratif mencakup *'ilmiyah*, *'amaliyah*, *khuluqiyyah* yang dibangun atas kompleksitas pemahaman teks dan realitas.

Apabila fikih dikhususkan pada aspek hukum *'amaliah* saja, Ahmad ar-Raisuni menambahkan bahwa fikih tidak semata-mata memahami hukum, melainkan juga tujuan dari hukum syariat tersebut (*maqashid al-ahkam*). Pengetahuan tentang hukum syariat dinilai mendalam apabila dilengkapi dengan pengetahuan tentang tujuan hukum syariat tersebut. Lebih dari itu, ar-Raisuni menyatakan bahwa seluruh perbuatan, kebijakan, keputusan, atau tujuan yang ingin dicapai oleh peradaban manusia (*maqashid al-mukallaf*) semestinya selaras dengan tujuan syariat (*maqashid as-syari'*) (Ar-Raisuni, 2014).

Upaya merumuskan 'Fikih TPB/SDGs' sesungguhnya merupakan ijtihad untuk mempertemukan *maqashid al-mukallaf* dengan *maqashid as-syari'*. TPB/SDGs sebagai *maqashid al-mukallaf* dilihat melalui kacamata *maqashid as-syari'ah* (fikih) untuk merumuskan pandangan keislaman terkait permasalahan yang muncul dalam upaya pencapaiannya. Menurut Islam, kemaslahatan yang dicapai oleh TPB/SDGs mestinya selaras dan sesuai dengan kemaslahatan yang diinginkan oleh syari'at.

B. Peranan Fikih dalam Pencapaian TPB/SDGs

Dalam upaya pencapaian TPB/SDGs, peran utama fikih adalah memberikan **legitimasi keagamaan** (*hujjah syar'iyyah*) terhadap setiap tujuan dalam TPB/SDGs. Hal ini penting untuk memberikan otoritas keagamaan (*al-wazi' ad-diniy*) khususnya bagi umat muslim untuk turut berkontribusi dalam pencapaian TPB/SDGs: bahwa mengupayakan pencapaian tujuan TPB/SDGs adalah upaya mewujudkan *maqashid as-syari'ah*. Legitimasi tersebut juga diperlukan untuk memberikan

pandangan hukum Islam terkait kebijakan atau tindakan dalam upaya pencapaian TPB/SDGs yang masih menyisakan persoalan (*musykilah*) di tengah masyarakat.

Selain sebagai legitimasi, keberadaan fikih juga berperan untuk memberikan **formulasi konkret** pandangan keislaman untuk pencapaian TPB/SDGs. Dalam hal ini, fikih harus mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti diantaranya: Apa langkah-langkah konkret yang disarankan Islam untuk mewujudkan kesetaraan gender? Apa solusi Islam untuk mengupayakan terwujudnya energi terbarukan? Apa solusi Islam untuk mengurangi ketimpangan antar negara?

Untuk memberikan legitimasi dan merumuskan formulasi keislaman tersebut, diperlukan pemahaman holistik terhadap sumber-sumber keislaman, yaitu al-Qur'an, Hadis, serta *turats* ulama dengan **pendekatan normatif** (tekstual) sekaligus **historis** (kontekstual). Keduanya diperlukan untuk menyerap nilai-nilai keislaman dari sumber-sumber tekstualnya berikut solusi konkret yang ditawarkan Islam dari pengalaman historis umat muslim. Dengan pendekatan ini, fikih terbuka untuk menerima masukan dari ilmu pengetahuan yang lain guna merumuskan 'solusi keislaman'. Hal ini berangkat dari karakteristik fikih itu sendiri yang merupakan dialektika antara teks dan realitas, nalar dan wahyu.

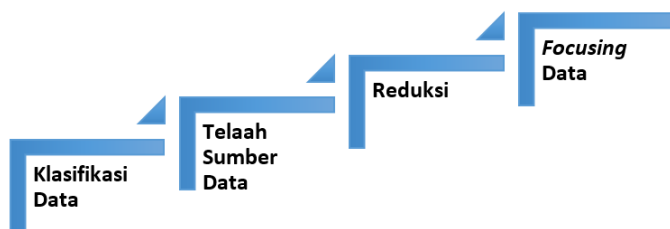
Keberadaan fikih juga diperlukan sebagai **alat komunikasi** khususnya bagi umat muslim agar urgensi isu pembangunan berkelanjutan ini lebih dipahami oleh umat muslim. Untuk itu, perlu menggunakan bahasa yang telah menjadi kesadaran serta perilaku masyarakat sehari-hari. Tentu, keseharian umat muslim tidak akan pernah lepas dari bahasa fikih. Dengan demikian, kontribusi masyarakat untuk pencapaian TPB/SDGs dapat lebih menyeluruh.

BAB 2
METODE PENULISAN

A. Menentukan Topik

Pemilihan topik kajian dalam buku fikih TPB/SDGs ini didasarkan pada tiga argumentasi berikut. Pertama, indikator yang ada di dalam Metadata Indikator TPB/SDGs Indonesia Edisi II. Analisis terhadap indikator TPB/SDGs dimaksudkan untuk mengakomodir isu-isu strategis yang menjadi prioritas pemerintah dalam pembangunan nasional. Kedua, ketersediaan diskursus dalam khazanah fikih klasik dan kontemporer. Argumen ini menjadi dasar pemilihan topik karena tidak semua isu dan rencana strategis nasional dapat dipotret dalam perspektif fikih. Dengan demikian, semua topik yang telah dipilih dan dikaji dalam buku ini merupakan entitas keislaman yang relevan dan terkait dengan isu TPB/SDGs. Ketiga, mempertimbangkan aspek faktualitas, urgensi dan obyektivitas. Aspek faktualitas dalam topik yang menjadi kajian dilihat dari sisi perspektif yang digunakan dan kontinuitas isu. Sementara itu, aspek urgensi berhubungan dengan kebutuhan masyarakat untuk mendapat asupan literasi dan legitimasi atas praktik sosial-keagamaan. Pertimbangan obyektivitas pemilihan topik ini dapat dilihat dari keragaman isu yang diangkat dan formulasi fikih yang dihasilkan.

B. Eksplorasi data dan Telaah Literatur

Untuk memperkaya perbendaharaan literatur, menjamin kedalaman data, memperkuat argumentasi ilmiah, dan mendukung pemilihan topik yang telah ditentukan, dilakukan eksplorasi data dan telaah literatur yang berhubungan dengan topik terkait. Proses ini dilakukan sebelum hingga saat penulisan berlangsung dengan tahapan sebagai berikut:

Gambar 2.1 Proses Eksplorasi data dan Telaah Literatur

Pada tahap klasifikasi data, dilakukan pemetaan terhadap data berdasarkan variabel pembahasan, jenis data, dan signifikansinya. Pada tahap selanjutnya yaitu telaah sumber data, dipastikan validitas data dan bahwa data tersebut berasal dari sumber yang otoritatif. Di tahap reduksi, data-data yang tidak memiliki relevansi langsung dengan topik penelitian tidak dipergunakan. Di tahap terakhir yakni *focusing* data, disusun matriks data yang dibutuhkan dan dipastikan validitasnya untuk dijadikan bahan perumusan arah pembahasan.

C. Merumuskan Arah Pembahasan

Data dan hasil telaah literatur yang telah dikumpulkan menjadi bahan untuk menentukan arah pembahasan. Proses ini menghasilkan kisi-kisi pembahasan dari masing-masing subbab, sekaligus untuk melakukan penyelarasan dengan topik lainnya yang bisa jadi berpotensi tumpang tindih dalam pembahasannya (*overlapped discussion*). Arah pembahasan ini ditentukan berdasarkan ketersediaan data, orisinalitas pembahasan (*state of the arts*), dan potensi untuk memberikan kontribusi konseptual dan praktis.

D. Diskusi Pokja TPB/SDGs -BAPPENAS

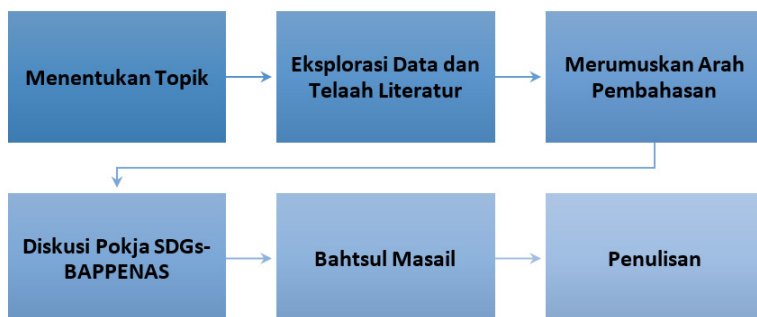
Untuk memenuhi dan melengkapi kebutuhan data, dilaksanakan serial diskusi dengan masing-masing Kelompok Kerja (Pokja yang dikoordinasikan oleh Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas). Selain itu, proses ini dilakukan juga untuk mendapatkan dukungan informasi dari pihak lain yang dipandang otoritatif. Secara metodologis, diskusi dengan Pokja TPB/SDGs merupakan bagian dari proses triangulasi untuk menguji keabsahan data.

E. Bahtsul Masail

Dalam rangka memberikan legitimasi dan menyusun formulasi fikih terhadap masing-masing topik kajian, dilakukan Bastsul Masail (*focus group discussion*/FGD) dengan para akademisi muslim dari kalangan pesantren. Secara metodologis, Bahtsul Masail merupakan bagian dari proses memperkaya sekaligus memperdalam perspektif. Dalam proses Bahtsul Masail, data-data yang telah dikumpulkan dan divalidasi menjadi pijakan argumentatif dalam memberikan legitimasi hukum, sikap-sikap normatif keagamaan dan formulasi fikih.

Gambar 2.2 Produk Bahtsul Masail

F. Penulisan

Data, perangkat metodologi kajian dan instrumen normatif keagamaan menjadi satu kesatuan bahan yang dibutuhkan dalam proses penulisan. Dalam praktiknya, penulisan buku ini sekaligus beriringan dengan proses *review*, perbaikan substansi dan *editing* tata bahasa. Proses *review* terhadap buku ini dilakukan dengan tiga kategori. Pertama, *review* terhadap data substansi; kedua, *review* substansi terhadap kajian fikih dan keislaman, dan terakhir, *review* terhadap tata bahasa.

Gambar 2.3 Metode Penyusunan Buku Fikih TPB/SDGs

BAB 3

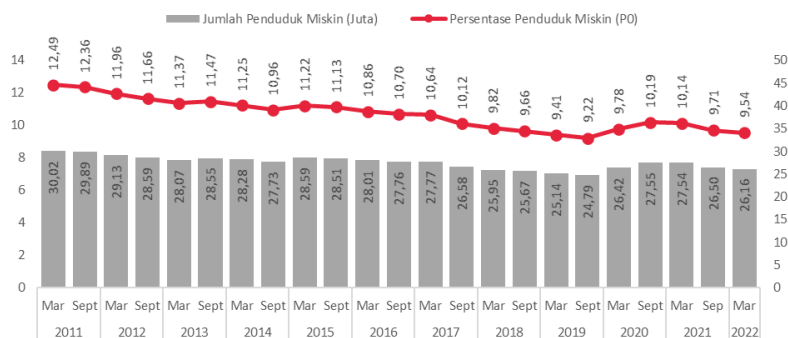
FIKIH TPB/SDGs PILAR PEMBANGUNAN SOSIAL, HUKUM DAN TATA KELOLA

Islam dan Pengentasan Kemiskinan

Permasalahan Kemiskinan

Kemiskinan adalah permasalahan global yang terjadi di hampir semua negara, termasuk di negara maju seperti Amerika, Perancis, Jerman, dan Inggris, walaupun kondisinya tidak separah di negara berkembang (Maksum, dkk. 2018:38).

Kemiskinan di negara berkembang disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu: (1) faktor geografis; (2) faktor demografis seperti jumlah penduduk; (3) faktor sosial dan ekonomi seperti tingkat pendapatan, kekayaan sumber daya alam, kualitas sumber daya manusia (SDM), peranan sektor swasta dan publik, dan struktur industry; (4) faktor historis seperti sejarah penjajahan oleh negara lain; dan (5) faktor politik dan kelembagaan seperti derajat ketergantungan pada kekuatan ekonomi dan politik negara lain, pembagian kekuasaan, struktur politik, dan kelembagaan dalam negeri (Todaro, 1997).

Sebagai negara berkembang, Indonesia juga menghadapi permasalahan kemiskinan yang cukup serius. Walaupun terjadi penurunan, angka kemiskinan di Indonesia masih menjadi tantangan besar yang harus terus diupayakan solusinya (Gambar 3.1). Selain itu, pandemi COVID-19 yang berdampak negatif pada kondisi sosial dan ekonomi menyebabkan banyak masyarakat jatuh dan makin terpuruk ke dalam kemiskinan.

Gambar 3.1 Persentase dan Jumlah Penduduk Miskin (dalam juta), 2021-2011

Sumber: Badan Pusat Statistik (8 September 2022)

Secara definisi, kemiskinan dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama,* kemiskinan absolut, yaitu kemiskinan yang dikaitkan dengan tingkat pendapatan yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan dasar minimum seseorang untuk hidup layak, seperti pakaian, makanan, dan perumahan. *Kedua,* kemiskinan relatif, yaitu kemiskinan yang didasarkan pada ketimpangan distribusi pendapatan. Semakin besar ketimpangan antara golongan atas dan golongan bawah, maka semakin besar pula jumlah penduduk yang dikategorikan miskin (Wahyu R, T. 2009).

Seiring dengan semakin kompleksnya faktor penyebab dan indikator pengukuran kemiskinan, definisi tentang kemiskinan mengalami perluasan. Kemiskinan tidak lagi dilihat dari aspek pendapatan (dimensi ekonomi) saja tetapi juga mencakup permasalahan pada dimensi sosial, kesehatan, pendidikan, perumahan, dan sebagainya. Konsep ini dikenal dengan kemiskinan multidimensi.

Kemiskinan multidimensi adalah suatu pendekatan pengukuran kemiskinan untuk menangkap permasalahan kemiskinan dari perspektif yang lebih luas dan komprehensif. Dalam hal ini, pendekatan kemiskinan multidimensi juga memperhitungkan aspek pendidikan, kesehatan, kualitas hidup, dan pekerjaan sebagai indikator pengukur kemiskinan.

Penentuan garis kemiskinan selama ini menggunakan indikator global yang ditetapkan Bank Dunia, yakni 1,9 dolar Amerika Serikat (PPP) per hari. Artinya, seseorang dikatakan miskin apabila pendapatannya

kurang dari nominal tersebut. Beberapa pihak mengkritik pendekatan tersebut yang hanya menangkap sebagian kecil dari beragam persoalan kemiskinan, yang tidak hanya berkaitan dengan kemampuan daya beli dan pendapatan, tetapi juga berkaitan dengan dimensi standar hidup yang lebih luas (Aidha dkk, 2020:19). Dengan demikian, kemiskinan multidimensi dapat memotret karakteristik kemiskinan yang dialami masyarakat, sehingga pemerintah dapat merancang kebijakan dan program yang lebih tepat menyasar permasalahan kemiskinan tersebut secara lebih komprehensif.

Penanggulangan kemiskinan bukanlah pekerjaan yang mudah mengingat kompleksnya berbagai permasalahan yang dihadapi masyarakat miskin. Akan tetapi, upaya untuk mengurangi kesenjangan ekonomi tetap harus diupayakan. Pengentasan kemiskinan adalah tanggung jawab bersama antara pemerintah dan masyarakat di tingkat daerah dan nasional, bahkan global. Oleh karena itu, penanggulangan kemiskinan menjadi salah satu Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/ *Sustainable Development Goals* (TPB/SDGs) yang menjadi kesepakatan dunia (Herlina dkk, 2018:14).

Pandangan Umum dan Sikap Islam Terhadap kemiskinan

Sikap manusia terhadap kemiskinan berbeda-beda. *Pertama,* kelompok yang menganggap dunia ini sebagai tempat malapetaka dan meyakini bahwa manusia harus menghindari kemewahan dan hidup sederha. Dalam pandangan ini, kemiskinan adalah jalan atau sarana untuk hidup lebih mulia di sisi Tuhan. *Kedua,* kelompok yang menganggap kemiskinan sebagai petaka yang sudah ditentukan dan tidak dapat diubah. Kelompok ini sama sekali tidak tertarik pada kemewahan dan kekayaan, sehingga mereka rela menerima keadaan apapun. *Ketiga,* kelompok yang menganggap kemiskinan sebagai masalah yang harus diatasi oleh mereka sendiri. Dalam pandangan ini, setiap individu bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri dan bebas berbuat apapun terhadap harta kekayaannya. *Keempat,* kelompok yang berpandangan bahwa kemiskinan tidak dapat dihapuskan kecuali dengan menyita harta orang kaya. Pandangan ini cenderung berbahaya karena dapat menimbulkan pergolakan di masyarakat. *Kelima,* kelompok yang menganggap kemiskinan sebagai masalah yang perlu dipecahkan dengan cara menasehati yang miskin untuk bersabar dan menekankan kepada golongan kaya untuk ikut membantu orang miskin, karena pada

harta orang kaya terdapat hak orang miskin (Hafidhuddin, 6:1999).

Islam tidak berpihak pada salah satu pandangan tersebut. Islam menghendaki pemeluknya agar bekerja keras untuk keluar dari kemiskinan karena kemiskinan bisa menjerumuskan seseorang pada kekufuran dan berpotensi mendorong untuk berbuat kejahatan. Di sisi lain, dalam hubungan sosial, Islam mendorong agar hubungan kelompok miskin dan kaya berjalan harmonis dan saling peduli satu sama lain. Islam sudah menyiapkan beberapa pirantinya, di antaranya adalah zakat, infak dan sedekah (Khasanah, 34:2010).

A. Rumusan Fikih Pengentasan Kemiskinan

Dalam terminologi Islam dikenal istilah fakir dan miskin. Para fukaha mazhab seperti imam Maliki, Syafi'I, dan Hanbali mendefinisikan orang miskin sebagai orang yang masih mampu berusaha memperoleh harta secara halal, tetapi hasilnya tidak mencukupi untuk dirinya dan keluarganya. Golongan Hanafiyyah mendefinisikan miskin sebagai *"orang yang tidak memiliki harta sesuatu (harta atau tenaga).*" Sifat yang melekat pada terminologi tersebut disebut kemiskinan (Ulwan, 15:1986).

Pendapat di atas didasarkan pada firman Allah:

> "*Adapun perahu itu adalah milik orang miskin yang bekerja di laut; aku bermaksud merusaknya, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang akan merampas setiap perahu*" (QS. Al-Kahf 18: Ayat 79).

Dalam ayat tersebut Allah SWT menyebutkan bahwa orang miskin mempunyai sarana perahu untuk mencari penghidupan di laut. Hal ini menandakan bahwa orang miskin masih memiliki pekerjaan dan harta, walaupun secara kuantitas tidak mencukupi kebutuhannya.

Tabathaba'i menjelaskan bahwa kata fakir mempunyai pengertian yang umum, yaitu orang yang tidak memiliki harta dan kemampuan untuk bekerja (Thabataba'I, IX:1991). Selain itu, ada juga pendapat bahwa fakir adalah orang yang menderita karena penyakit, sementara miskin adalah orang yang sehat secara fisik (Katsir, 2020:tt).

Sebelum Islam datang, kemiskinan telah menjadi permasalahan umat manusia. Selain memiliki kepedulian yang serius terhadap masalah perbudakan, Islam juga membawa misi memberantas kemiskinan seperti agama-agama samawi sebelum islam, sebagaimana

disampaikan dalam al-Qur'an surat al-Anbiya:73 dan Maryam: 54-55.

Menurut Yusuf al-Qaradlawi kepedulian Islam pada kemiskinan yang disampaikan melalui al-Qur'an dan hadis terwujudkan dengan ajaran untuk senantiasa berinfak, memberi makan fakir miskin, dermawan kepada orang yang meminta-minta, orang miskin, dan ibnu sabil, juga menunaikan kewajiban zakat. Kepedulian islam pada kemiskinan terwujud melalui model perlindungan individual (*individual protection)*, dan perlindungan sosial *(social protection)*.

1. Perlindungan Individual

Sebagai manusia beriman, tidak boleh ada rasa takut pada kemiskinan. Selain karena alasan normatif agama, rasa takut tidak akan membawa perubahan ke arah yang lebih baik. Islam mengajarkan untuk senantiasa semangat dan bekerja keras. Terdapat beberapa karakter yang penting untuk dimiliki individu dalam memperbaiki kondisi ekonomi ke arah yang lebih baik.

a. Etos Kerja

Di dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang membicarakan tentang kewajiban bekerja (عمل) yang dikaitkan dengan ibadah, akidah dan keimanan. Selain itu, bekerja juga dihubungkan dengan masalah mu'amalah dan kemaslahatan, serta dengan hukuman, pahala, dan berbagai kebaikan, baik di dunia maupun di akhirat.

Dalam al-Qur'an ditemukan 602 terminologi kata *amal*/ العمل (bekerja) dalam berbagai bentuk frasa 'amila/(bekerja) sebanyak 22, *'amal*/عمل (perbuatan) sebanyak 17, *wa'amilu*/ وعملوا (mereka telah mengerjakan) sebanyak 73, *ta'malun* dan *ya'malun*/تعملون-ويعملون (sedang mereka kerjakan) sebanyak 139, *a'maluhum, 'amaluka, 'amaluhu, 'amaluna, amil, 'amilina*, dan *'amilah* berjumlah 330, dan kata *ya'mal, 'amiltum, 'amiltuha, ta'mal, 'amalu, 'amilta* sebanyak 27 kali, dan beberapa kata yang mengandung anjuran bekerja yang menggunakan terminologi seperti *shana'a- yashna'un* (صنع- يصنعون) *siru' fi al-aradh* (سيروا في الأرض), *ibtaghu min fadhl al-allah* (ابتغو من فضل الله), dan *fastabiq al-khairat* (فاستبقو الخيرات).

Ajaran Islam menekankan kewajiban individual (*fardlu ain*) untuk giat bekerja dalam meningkatkan kondisi ekonominya. Hal ini dimaksudkan agar umat Islam kuat dan

mandiri, serta terhindar dari kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan.

Umar Ibn al-Khattab pernah berkata: "*andai kata aku mati di antara kedua kakiku dalam keadaan bekerja mencari anugerah Allah, itu lebih aku sukai dibandingkan aku mati atau terbunuh sebagai mujahid fi sabilillah*" (al-Khayyath, 13:1989).

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang anjuran bekerja, antara lain:

هُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

"*Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu yang mudah dijelajahi, maka jelajahi lah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan*" (QS. Al-Mulk 67: Ayat 15).

Dalam ayat lain Allah SWT berfirman:

"*Apabila sholat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak agar kamu beruntung*" (QS. Al-Jumu›ah 62: Ayat 10).

Budaya kerja ini telah dicontohkan oleh beberapa nabi dan rasul sejak dahulu. Nabi Adam berprofesi sebagai petani, Nabi Nuh sebagai tukang kayu, Nabi Daud sebagai pembuat baju besi dan tameng, Nabi Idris sebagai tukang jahit, Nabi Musa dikenal sebagai pengembala, dan Nabi Muhammad SAW terkenal pernah berprofesi sebagai pengembala dan pedagang (Qadir, 37:1998).

Sebaliknya, Islam mengkritik orang-orang yang malas dan enggan untuk bekerja. Nabi SAW mengkritik orang-orang yang suka meminta-minta dan mengharap rasa iba dari orang lain di saat kondisi fisiknya masih kuat. Islam juga melarang pemberian zakat kepada orang yang masih kuat dan potensial untuk bekerja. Larangan ini dimaksudkan untuk memotivasi umat Islam agar memiliki etos kerja dan tidak bergantung pada bantuan orang lain. Dalam salah satu hadisnya, Nabi SAW mengatakan "*Tangan di atas (memberi) lebih baik dari*

tangan yang dibawah (meminta)."

b. Mental Kewirausahaan

Dalam Islam, selain kata *al-'amal* ada beberapa kata lain yang menunjuk pada makna bekerja, di antaranya adalah *al-kasb, al-fi'l, as-sa'yu, an-nashru, dan ash-sha'n*. Beberapa kata tersebut memiliki makna dan implikasi berbeda, namun secara umum didefinisikan sebagai bekerja, berusaha, mencari rezeki, dan menjelajah (untuk bekerja).

Kata *al-'amal* menunjukkan makna perbuatan, baik yang terpuji dan tercela. Adapun pelakunya ('amil) bisa Tuhan, malaikat, jin, atau manusia. Dari beberapa kali penyebutan dalam al-Qur'an kata al-'amal, sebanyak 351 kali dilakukan oleh manusia. Selain itu, objek perbuatan yang dilakukan juga mencakup aspek duniawi dan ukhrawi (Namiq, tt: 8).

Jika *al-'amal* bermakna perbuatan maka *al-kasb* lebih dimaknai sebagai serangkaian usaha untuk mendapatkan keuntungan. Terkadang usaha yang dilakukan itu berakibat negatif. Dalam al-Qur'an kata *al-kasb* disebut sebanyak 70 kali dalam 30 surat dan seluruh pelakunya adalah manusia (al-Abyari, 1984:485).

Kata *al-fi'l* maknanya lebih umum dari *al-kasb*. Kata ini menunjuk pada perbuatan yang baik dan tercela, dilakukan dengan menggunakan *skill* ataupun tidak, dan didasari suatu motif tertentu atau tidak. Pelakunya juga lebih beragam, mencakup Tuhan, manusia, malaikat, binatang, dan benda (berhala). Dari 97 kali penyebutan lafadz, 75 kali dilakukan oleh manusia. Sementara itu, kata *as-sa'y* hanya disebut 28 kali di 26 surat, kata *ash-sha'n* 20 kali dalam 19 surat, dan kata *al-nashr* disebut 17 kali dalam 16 surat (Rahmat, 1992: 45).

Secara etimologi seluruh kata tersebut tidak ada yang secara langsung menunjukkan kepada makna kewirausahaan. Akan tetapi, dengan cara membandingkan antarmakna, ada karakter kewirausahaan yang bisa ditemukan. Hal ini didukung oleh fakta dalam sejarah, Nabi Muhammad SAW, istri, dan sebagian besar sahabatnya pernah berprofesi sebagai wirausaha. Dengan demikian, mental kewirausahaan sudah tertanam dalam jiwa umat Islam itu sendiri. Adapun unsur-

unsur kewirausahaan yang secara implisit terdapat dalam ajaran Islam adalah:

1) Aktif

   Karakter seorang muslim seharusnya aktif, pekerja keras, dan memiliki etos kerja yang tinggi. Etos kerja seseorang dipengaruhi faktor internal dan eksternal. Faktor internal yang cukup dominan berpengaruh adalah motivasi. Motivasi adalah rangsangan dari dalam *(inner drive)* dan gerak hati *(impulse)* yang menyebabkan seseorang melakukan suatu tindakan (Jalil, 2013: 71).

   Melalui beberapa ayat al-Qur'an, Islam lebih menghargai dan mengistimewakan orang-orang yang mau bekerja keras. Dalam surat at-Taubah, Allah SWT berfirman:

   > "*Dan katakanlah: "bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) yang mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan*" (QS. at-Taubah: 105).

   Nabi SAW juga bersabda:

   سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ اَفْضَلِ الْكَسْبِ فَقَالَ بَيْعٌ مَبْرُورٌ وَعَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ (رواه احمد)

   > "*Nabi ditanya tentang pekerjaan yang lebih utama. Kemudian Beliau bersabda: jual beli yang dilakukan secara jujur dan pekerjaan hasil kerja kerasnya sendiri*" (HR. Ahmad).

   Dalam menjamin stabilitas kerja, Islam memahami bahwa bekerja adalah amanat. Dengan demikian, segala hal yang dapat mengganggu proses penyelesaian pekerjaan merupakan pelanggaran, sebagaimana telah disinggung oleh Allah:

   > "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu*

menghianati Allah dan Rasul dan (juga) janganlah kamu menghianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui" (QS. al-Anfal. 8:27).

Nabi SAW juga bersabda:

"Laksanakanlah amanat orang yang mengamanatkan kepadamu, dan jangan mengkhianati orang yang mengkhianatimu" (HR. Abu Daud).

2) Produktif
Dalam Islam produktivitas bukanlah hal baru dan ini ditegaskan dalam surat al-Mulk ayat 2 yang mengatakan:

"*Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia maha perkasa lagi maha pengampun*" (QS. al-Mulk: 2).

Secara eksplisit ayat ini menyatakan bahwa kita diciptakan untuk berkompetisi dalam kebaikan dan untuk berkompetisi kita harus produktif. Rasul SAW juga pernah menyinggung dalam sebuah hadis bahwa barang siapa yang tidak lebih baik dari kemarin adalah rugi, dan jika lebih buruk dari sebelumnya maka ia celaka. Sehingga pilihan satu-satunya adalah melakukan sesuatu yang lebih baik dan berkembang dari sebelumnya, atau produktif (Jalil, 2013: 74).

Dalam mendukung produktivitas, Islam memberi kebebasan kepada umat manusia untuk memilih profesi masing-masing, sesuai dengan apa yang disukai, lingkungan yang dihadapi, dan sesuai bakat yang dimiliki. Allah SWT menjelaskan dalam al-Qur'an:

"*Katakanlah: "Tiap-tiap orang berbuat menurut keadaannya masing-masing. Maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya*" (QS. al-Isra':84).

Selain itu, dalam Islam produktivitas tidak memandang jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang sama, yang membedakan adalah prestasi dan produktivitas yang berhasil diwujudkan. Dalam surat an-Nisa' Allah SWT berfirman:

> "*Dan janganlah kamu iri hati terhadap karunia yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*" (QS. an-Nisa':32).

3) Kreatif dan Inovatif

Dalam Islam ada beberapa keterangan *turats* yang mengarah pada aspek kreatif dan inovatif, salah satunya adalah tentang membuka lahan baru *(ihya' al-mawat)*. Untuk meningkatkan produktivitas, umat Islam dianjurkan membuka lahan baru seperti tanah mati yang tidak ada pemiliknya dan tidak dimanfaatkan oleh siapapun. Nabi SAW mengatakan:

> "*Barang siapa menghidupkan tanah yang telah mati, maka tanah tersebut untuknya*" (HR. Bukhari).

Adapun maksud menghidupkan pada hadis di atas adalah memanfaatkan tanah itu, baik menanaminya maupun mendirikan bangunan di atasnya.

Dalam hadis lain Rasulullah SAW bersabda:

> "*Barang siapa menghidupkan tanah yang tidak dimiliki seseorang, maka ia lebih berhak atas tanah tersebut*" (HR. Ahmad).

Secara implisit, dua hadis tersebut memberi motivasi kepada umat Islam agar menjadikan lahan yang masih kosong sebagai tempat yang produktif, agar karunia yang diturunkan oleh Allah SWT dapat dimanfaatkan untuk kepentingan dan kemaslahatan manusia.

Salah satu tokoh *entrepreneur* muslim yang sukses dan menjadi contoh karakter kreatif dan inovatif adalah Abdurrahman bin Auf. Dikisahkan bahwa saat kaum muhajirin di Madinah, pada hari pertama Abdurrahman bin Auf bekerja sebagai kuli panggul di pasar. Kesempatan ini dimanfaatkan Abdurrahman bin Auf untuk mengamati kondisi pasar mulai dari komoditas barang yang diperdagangkan, situasi persaingan antar pedagang, perilaku konsumen, dan sistem distribusi barang serta peluang pasar yang bisa dimanfaatkan. Tidak butuh waktu lama, pada hari kedua bekerja di pasar Abdurrahman bin Auf telah berubah menjadi "*broker*" dari salah satu pemasok barang dagangan di pasar. Al-Ghazali pernah mengatakan:

> "*Pasar-pasar adalah hidangan Allah. Barang siapa mendatanginya, ia mendapatkan dari padanya*" (al-Ghazali, tt:410)

Senada dengan hal tersebut Rasulullah SAW bersabda:

> "*Hendaklah kalian berdagang, karena di dalamnya ada 90% rezeki*" (al-Ghazali, II, tt:62).

4) Penuh Perhitungan

Dalam bisnis terdapat risiko-risiko yang harus dihadapi dan dikelola dengan baik. Islam sudah mengingatkan umatnya agar mampu mengkalkulasi setiap risiko yang dihadapi, khususnya dalam dunia bisnis. Allah SWT berfirman:

> "*Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap orang memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan*" (QS. al-Hasyr:18).

2. **Perlindungan Sosial**

Perlindungan sosial merupakan semua upaya dalam bentuk kebijakan dan intervensi publik yang diarahkan untuk mencegah dan menanggulangi risiko dari guncangan dan kerentanan sosial terutama yang dialami oleh mereka yang hidup dalam kemiskinan (Suharto, 2007). Beberapa penelitian menunjukkan bahwa penyediaan perlindungan sosial dasar bagi kelompok miskin dapat dilakukan oleh setiap negara, bahkan oleh negara dengan tingkat ekonomi yang cukup rendah sekalipun. Selain itu, keberadaan perlindungan sosial dasar ini selalu memberikan dampak positif yang signifikan secara ekonomi terhadap tujuan pembangunan nasional negara secara keseluruhan (Habibullah, III, 2017:4).

Dalam Islam, terdapat beberapa model perlindungan sosial yang dapat dijadikan instrumen penanggulangan kemiskinan, yaitu perlindungan sosial kekerabatan, perlindungan sosial masyarakat, dan perlindungan sosial negara.

a. **Perlindungan Sosial Kekerabatan**

Menurut aturan agama, orang-orang yang hartanya telah sampai satu nishab dan memenuhi syarat lainnya diwajibkan untuk mengeluarkan zakat. Di samping itu, mereka juga dianjurkan untuk berinfak dan bersedekah, terlebih kepada kerabat. Hal ini disebut sebagai perlindungan kekerabatan, yaitu orang yang berkecukupan memiliki tanggung jawab untuk membantu kerabatnya yang hidup dalam kemiskinan. Allah SWT berfirman:

> "*Dan orang-orang yang beriman setelah itu, kemudian berhijrah dan berjihad bersamamu maka mereka termasuk golonganmu. Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) menurut Kitab Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*" (QS. Al-Anfal 8: Ayat 75).

Pada surat an-Nisa Allah SWT memerintahkan kita untuk berbuat baik kepada kerabat sebagaimana Allah SWT juga memerintahkan untuk berbuat baik kepada orang tua, anak yatim, orang miskin, tetangga dekat dan jauh, teman, ibnu sabil, dan hamba sahaya.

Allah Subhanahu Wa Ta›ala berfirman:

"Dan sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, ibnu sabil, dan hamba sahaya yang kamu miliki. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang sombong dan membanggakan diri" (QS. An-Nisa› 4: Ayat 36).

Dalam ayat yang lain Allah SWT secara spesifik menyebutkan bahwa salah satu kebaikan kepada kerabat adalah dengan cara memberikan infak dan sedekah. Bahkan, dalam ayat ini, memberi infak kepada kerabat terutama mereka yang miskin adalah indikator ketakwaan seseorang. Kerabat disebutkan lebih dahulu sebelum anak yatim dan orang miskin. Hal ini membuktikan bahwa memberikan infak kepada kerabat tidak kalah penting dari memberikan infak kepada anak yatim dan fakir miskin. Dalam surat al-Baqarah 177 Allah SWT berfirman:

"Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa" (QS. al-Baqarah, 1: ayat 177).

Dalam ayat lain orang-orang yang memiliki kelebihan harta dilarang bersumpah untuk tidak memberi (bantuan) kepada kerabat dan orang miskin. Allah berfirman:

"Dan janganlah orang-orang yang mempunyai kelebihan dan

kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kerabat(nya), orang-orang miskin, dan orang-orang yang berhijrah di jalan Allah, dan hendaklah mereka memaafkan dan berlapang dada. Apakah kamu tidak suka bahwa Allah mengampunimu? Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang" (QS. An-Nur 24: Ayat 22).

Selain beberapa ayat di atas Rasulullah juga memberikan keistimewaan bagi orang yang bersedekah kepada kerabatnya. Nabi bersabda:

"Dari Salman bin Amir RA, dari Nabi Muhammad SAW, ia bersabda, Bersedekah kepada orang miskin bernilai satu sedekah, dan sedekah kepada orang yang memiliki hubungan kerabat mempunyai dua nilai; pahala sedekah dan pahala menyambung hubungan kekerabatan" (HR An-Nasai dan At-Tirmidzi).

Dengan demikian, dalam Islam hubungan kekerabatan adalah potensi yang bisa dimaksimalkan untuk menjadi bagian dari model pengentasan kemiskinan. Dalam hal ini, kerabat yang lebih sejahtera bisa membantu saudaranya yang lebih membutuhkan.

b. Perlindungan Sosial Masyarakat

Perlindungan sosial masyarakat yang dimaksud dalam Islam adalah kompensasi material yang diberikan kepada fakir miskin dalam berbagai bentuk, seperti fidyah. Fidyah adalah tebusan yang diberikan kepada fakir miskin sebab tidak melakukan kewajiban agama karena alasan tertentu. Allah SWT berfirman (Maksum, dkk. 2018:68):

"(yaitu) beberapa hari tertentu. Maka barang siapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barang siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui" (QS. Al-Baqarah 2: Ayat 184).

Bentuk kompensasi material lainnya adalah kafarat. Kafarat dalam islam adalah tebusan karena kita melanggar sesuatu, seperti melanggar sumpah atau membunuh binatang buruan saat berihram. Bentuk kafarat bisa memerdekakan budak, memberi makan, atau memberikan pakaian kepada fakir miskin (al-Malibari, 321 :1999).

Allah SWT berfirman:

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Barang siapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur (kepada-Nya)" (QS. Al-Ma›idah 5: Ayat 89).

Dalam ayat yang lain Allah SWT juga berfirman:

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu membunuh hewan buruan, ketika kamu sedang ihram (haji atau umrah). Barang siapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan hewan ternak yang sepadan dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai hadyu yang dibawa ke Ka›bah, atau kafarat (membayar tebusan) dengan memberi makan kepada orang-orang miskin, atau berpuasa, seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, agar dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan apa yang telah lalu. Dan barang siapa kembali mengerjakannya, niscaya Allah akan menyiksanya. Dan Allah Maha Perkasa, memiliki (kekuasaan untuk) menyiksa" (QS. Al-Ma›idah 5: Ayat 95).

Ayat yang pertama (al-Maidah 89) menjelaskan tentang pelanggaran sumpah dan ayat yang kedua (al-Maidah 95) menjelaskan tentang membunuh binatang buruan saat ihram. Salah satu kafarat yang harus dibayar adalah memberikan makanan kepada sepuluh orang miskin.

Dalam ayat lain Allah juga berfirman:

> "*Maka barang siapa tidak dapat (memerdekakan hamba sahaya), maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barang siapa tidak mampu, maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang-orang yang mengingkarinya akan mendapat azab yang sangat pedih*" (QS. Al-Mujadilah 58: Ayat 4).

Ayat ini menjelaskan sanksi atau denda bagi orang yang mendzihar istrinya lalu melanggarnya. Salah satu tahapan dendanya adalah memberi makan kepada 60 (enam puluh) orang miskin.

Pola kompensasi materi lainnya dalam Islam adalah ganimah (rampasan perang). Hal ini dijelaskan oleh dalam firman-Nya:

> "*Dan ketahuilah, sesungguhnya segala yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin, dan ibnu sabil, (demikian) jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu pada hari bertemunya dua pasukan. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu*" (QS. Al-Anfal 8: Ayat 41).

Dalam ayat lain Allah SWT juga berfirman:

> "*Harta rampasan fai› yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (yang berasal) dari penduduk beberapa negeri, adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan untuk orang-orang yang dalam perjalanan, agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.*

Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah sangat keras hukuman-Nya" (QS. Al-Hasyr 59: Ayat 7).

Kedua ayat tersebut menjelaskan bahwa harta yang diperoleh sebagai rampasan perang terdapat hak dan bagian fakir miskin. Salah satu tujuan aturan ini adalah agar harta yang ada tidak hanya dimonopoli oleh orang-orang kaya saja.

c. Perlindungan Sosial Negara

Kekuatan utama pengentasan kemiskinan adalah negara, karena negara memiliki sumber daya yang lebih mumpuni untuk membawa masyarakat dan bangsa ke arah perokonomian yang lebih baik. Dalam urusan dunia, negara memiliki kewajiban untuk mengatur dan mengelolanya untuk kepentingan rakyat (al-Mawardi, 9:1971).

Dalam pandangan Islam, kebijakan penyelenggara pemerintahan dinilai dari implikasinya terhadap rakyat. Jika implikasinya baik untuk rakyat maka kebijakan tersebut dianggap benar oleh syariat. Sebaliknya, jika kebijakan yang dikeluarkan mendatangkan kerugian (mafsadat) maka dianggap menyalahi syariat. Prinsip ini berangkat dari komitmen bahwa pemerintah bekerja untuk kemaslahatan rakyatnya (Muhajir, 91:2017).

Dalam kaidah fikih yang sangat populer dikatakan:

"Kebijakan pemimpin kepada rakyatnya dikaitkan dengan kemaslahatan"

Dalam redaksi yang lain Imam Syafi›i mengatakan:

"*Posisi pemimpin terhadap rakyatnya seperti posisi pengasuh anak yatim terhadap anak yatim*" (as-Suyuti, 83:tt).

Yang menjadi acuan kaidah tersebut adalah ucapan Sayyidina Umar bin Khattab Ra. yang diriwayatkan Sa›id bin Manshur:

"*Aku memosisikan diriku dari harta Allah (harta publik) seperti pengasuh anak yatim (dari harta anak yatim). Jika*

aku membutuhkannya maka aku mengambil sekedarnya. Jika kemudian aku punya maka aku mengembalikannya. Dan, andai aku tak membutuhkannya maka aku menahan diri (dari mengambilnya) (al-Baihaqi, II, tt:126).

Dengan demikian, jika di suatu negara terdapat orang-orang yang taraf hidupnya tidak sejahtera, maka negara wajib hadir dengan kebijakan yang mengarah pada pengentasan kemiskinan. Kebijakan pemerintah diwujudkan melalui program-program yang difokuskan untuk mengatasi permasalahan kemiskinan.

Salah satu instrumen agama yang dapat dijadikan kebijakan afirmatif oleh pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan adalah zakat. Secara historis, tata kelola pembayaran zakat yang merupakan kewajiban individu pernah diakomodir oleh negara. Yusuf al-Qaradlawi mengatakan bahwa pengelolaan zakat pada periode Mekah dilakukan dengan melibatkan negara (al-Qaradlawi, 62:1999).

Zakat menjadi salah satu sumber ekonomi pemerintah yang dapat digunakan untuk mensejahterakan rakyat. Hal ini pernah dilakukan oleh khalifah Abu Bakar dalam memerangi orang-orang yang enggan membayar zakat (al-Mawardi, 145:1989).

Secara implisit, ajaran normatif yang menjelaskan bahwa zakat adalah kewajiban yang perlu diakomodir negara adalah firman Allah:

> *"Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk jalan Allah, dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana"* (QS. At-Taubah 9: Ayat 60).

Jika kewajiban zakat diakomodir oleh negara, maka dapat dirumuskan kebijakan afirmatif berupa undang-undang tentang pengelolaan zakat. Harta zakat juga dapat dialokasikan menjadi sumber ekonomi yang lebih produktif, dikenal sebagai zakat profesi dan zakat produktif.

B. Rekomendasi

Kemiskinan merupakan fenomena sosial yang menjadi masalah baik di negara berkembang maupun negara maju. Kemiskinan sering dimaknai sebagai ketidakmampuan seseorang dalam memenuhi kebutuhan dasarnya untuk hidup layak. Namun, konsep kemiskinan multidimensi memahami bahwa kemiskinan tidak hanya berkaitan pada masalah keterbatasan ekonomi saja, tetapi berkaitan dengan kebutuhan dasar masyarakat, seperti tempat tinggal, akses jalan, akses sumber energi, pendidikan, dan kesehatan.

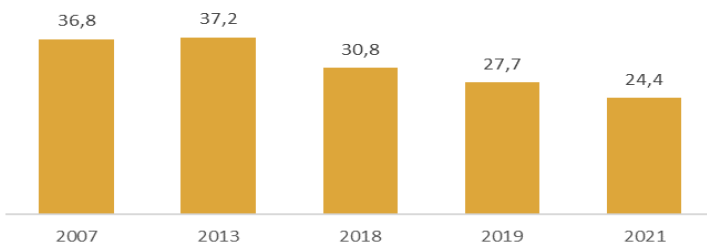
Upaya penanggulangan kemiskinan multidimensi tidaklah mudah dan menjadi tanggung jawab bersama antara pemerintah dan seluruh pemangku kepentingan. Islam dengan ajaran normatif dan historisnya membawa gagasan sistem perlindungan individu dan sistem perlindungan sosial untuk pengentasan kemiskinan. Di satu sisi, Islam menyadari bahwa pengentasan kemiskinan adalah kewajiban individu masing-masing. Namun, di sisi lain, pengentasan kemiskinan juga menjadi tanggung jawab sosial seluruh pihak baik pemerintah maupun nonpemerintah, yang harus diwujudkan dalam aksi-aksi nyata sesuai kapasitasnya.

1. Pemerintah tentunya tetap harus berupaya maksimal melakukan langkah-langkah konkret untuk mengentaskan kemiskinan dan mengurangi kesenjangan melalui optimalisasi zakat, infaq, sedekah, dan waqaf.
2. berupaya melakukan *skill up* atau *upgrading* terhadap pelaku usaha kecil dan menengah melalui support pembiayaan, pendampingan, dan penguatan jaringan.
3. menjadikan lembaga sosial keagamaan dan lembaga pendidikan pesantren sebagai mitra strategis dalam melakukan pemberdayaan masyarakat di level bawah.

Fikih Pencegahan *Stunting*

A. Permasalahan *Stunting* di Indonesia

Stunting adalah gangguan pertumbuhan dan perkembangan anak akibat kekurangan gizi kronis dan infeksi berulang, terutama pada 1.000 Hari Pertama Kehidupan (HPK). *Stunting* ditandai dengan panjang atau tinggi badan anak yang berada di bawah standar rata-rata anak seusianya (World Bank, 2020). Meski secara nasional

prevalensi *stunting* pada anak berusia di bawah lima tahun (balita) mengalami penurunan dalam beberapa tahun terakhir, angka tersebut masih elative lebih tinggi dibandingkan dengan angka global sebesar %22 (WHO, 2021). Data Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) menunjukkan prevalensi *stunting* balita turun sebesar %6,4 dari %37,2 (2013) menjadi %30,8 (2018). Selanjutnya, prevalensi *stunting* turun kembali dari %27,7 (2019) menjadi %24,4 (2021) (Gambar 3.2). Dengan capaian tersebut, diperlukan upaya yang komprehensif untuk mencapai target prevalensi *stunting* balita sebesar %14 pada tahun 2024 sesuai Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2024-2020.

Gambar 3.2 Tren Prevalensi *Stunting* Balita, 2021-2007

Sumber: Riskesdas 2007, 2013 dan 2018, SSGBI 2019, dan SSGI 2021

Disparitas prevalensi *stunting* balita masih terjadi antarwilayah. Pada tahun 2021, angka *stunting* tertinggi (di atas 30%) ditemukan di Provinsi Nusa Tenggara Timur (37,8%), Sulawesi Barat (33,8%), Aceh (33,2%), Nusa Tenggara Barat (31,4%), dan Sulawesi Tenggara (30,2%). Sementara itu, 3 (tiga) provinsi dengan prevalensi *stunting* terendah adalah Bali (10,9%), DKI Jakarta (16,8%), dan DI Yogyakarta (17,3%) (SSGI, 2021).

Penyebab *stunting* dikelompokkan menjadi penyebab langsung dan penyebab tidak langsung. Penyebab langsung dari *stunting* adalah rendahnya asupan gizi dan status kesehatan. Kedua hal ini dipengaruhi oleh penyebab tidak langsung yaitu ketahanan pangan, lingkungan sosial yang berhubungan dengan pola pengasuhan, akses terhadap pelayanan kesehatan, serta kesehatan lingkungan yang meliputi ketersediaan air bersih dan sanitasi. Jika diperluas lagi penyebab tidak langsung tersebut dipengaruhi oleh faktor mendasar seperti pendapatan, kesenjangan ekonomi, sistem pangan, perlindungan sosial, sistem kesehatan,

pertanian, dan pemberdayaan perempuan (Gambar 3.3).

Gambar 3.3 Kerangka Penyebab Permasalahan *Stunting*

Sumber: UNICEF 1997, IFPRI 2016, Bappenas 2018, disesuaikan dengan konteks Indonesia

Permasalahan *stunting* menjadi prioritas karena dampaknya terhadap kualitas sumber daya manusia (SDM) di Indonesia. SDM yang berkualitas menjadi syarat bagi suatu negara untuk mencapai pertumbuhan ekonomi yang optimal. Dalam jangka pendek *stunting* mengakibatkan gagal tumbuh dan kurang optimalnya perkembangan fisik. Sementara dalam jangka panjang akan berdampak pada gangguan permanen fungsi otak dan produktivitas pada saat dewasa. Selain itu, balita *stunting* memiliki risiko lebih tinggi terkena penyakit tidak menular pada saat dewasa. Potensi kerugian ekonomi akibat *stunting* setiap tahunnya dapat mencapai 2-3% (The Worldbank, 2016). Oleh karena itu, pencegahan dan penanganan *stunting* memerlukan komitmen kuat dari seluruh pemangku kepentingan untuk memastikan penanganan *stunting* dilakukan secara komprehensif.

B. Kerangka Kebijakan dan Upaya Penurunan *Stunting*

1. Kerangka Kebijakan Penurunan *Stunting*

Penanganan *stunting* harus dilakukan dengan pendekatan multi-sektor melalui integrasi berbagai program baik di tingkat subnasional maupun nasional. Lima pilar pencegahan *stunting* yaitu: (1) Komitmen dan visi kepemimpinan; (2) Kampanye

nasional dan komunikasi perubahan perilaku; (3) Konvergensi, koordinasi, konsolidasi program pusat, daerah, dan desa; (4) Gizi dan ketahanan pangan; dan (5) Pemantauan dan evaluasi *stunting*.

Komitmen Pemerintah dalam penanganan permasalahan gizi juga ditunjukkan dengan bergabungnya Indonesia dalam gerakan global *Scaling up Nutrition* (SUN) *Movement* 2011. Gerakan SUN memiliki prinsip bahwa semua warga negara memiliki hak untuk mengakses pangan yang memadai, sehat, dan bergizi.

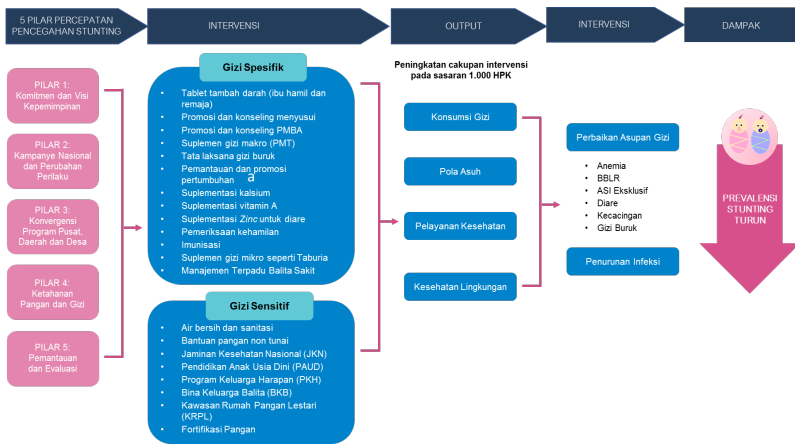
Komitmen yang serius dari pemerintah juga didukung dengan kerangka kebijakan yang kuat, antara lain:

a. Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan yang mengatur penyelenggaraan upaya perbaikan gizi masyarakat.
b. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2012 tentang Pangan yang menyebutkan bahwa status gizi masyarakat merupakan salah satu pertimbangan penting dalam pembangunan pangan.
c. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2015-2019 yang di dalamnya tercakup pencegahan *stunting*.
d. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020-2024 yang membahas tentang pemerataan akses pendidikan serta kesehatan ibu dan anak.
e. Peraturan Presiden (Perpres) Nomor 72 Tahun 2021 tentang Percepatan Penurunan *Stunting* yang mengamanatkan intervensi terintegrasi penanganan *stunting*.

Selain itu, Pemerintah telah menyusun Strategi Nasional Percepatan Pencegahan *Stunting* (Stranas *Stunting*). Stranas ini menjadi pedoman untuk menangani permasalahan *stunting* agar berjalan efektif dan terintegrasi.

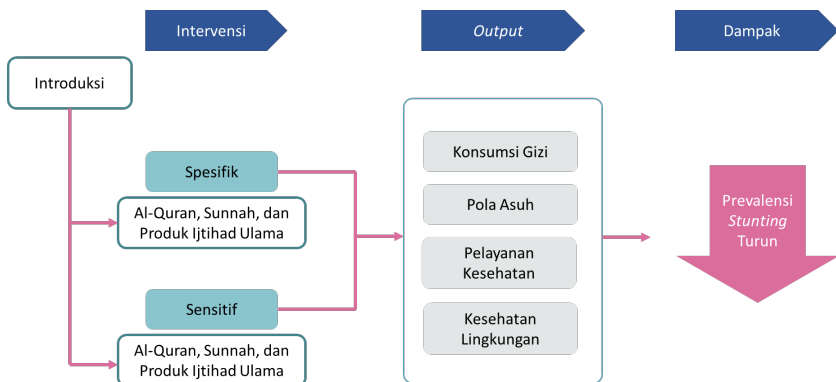
2. Upaya Penanganan *Stunting*

Stunting merupakan permasalahan multidimensional sehingga penanganannya memerlukan upaya dan kontribusi dari berbagai sektor. Pendekatan lintas sektor ini juga harus dipastikan konvergensinya mulai dari tingkat pusat, provinsi, kabupaten/kota, hingga desa. Stranas *Stunting* menekankan upaya percepatan pencegahan *stunting* melalui intervensi spesifik dan intervensi sensitif yang terintegrasi yang didukung dengan 5 (lima) pilar sebagai prasyarat dan faktor pendukung pelaksanaan intervensi

yang optimal (Gambar 3.4).

Gambar 3.4 Kerangka Konseptual Penanganan *Stunting*

Sumber: Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Anak Kerdil (*Stunting*) 2018-2024

A. Rumusan Fikih Pencegahan *Stunting*

Dalam kerangka penanganan permasalahan *stunting*, posisi fikih adalah memperkuat strategi yang telah ditetapkan. Jika pemerintah memiliki formulasi intervensi spesifik dan sensitif, maka fikih memberikan penguatan terhadap intervensi tersebut melalui introduksi produk ijtihad dan interpretasi ayat Al-Qur'an dan hadis (Gambar 3.5).

Gambar 3.5 Rumusan Penulis Fikih Pencegahan *Stunting*

1. **Intervensi Spesifik**

Intervensi spesifik bertujuan menangani penyebab langsung *stunting*. Sasaran dari intervensi ini adalah kelompok rentan seperti balita ibu hamil dan menyusui. Bentuk intervensi yang diberikan kepada mereka dapat berupa pemberian ASI eksklusif, pemberian asupan makanan dan gizi yang memadai, serta pola asuh yang baik selama periode 1.000 HPK.

Pemberian ASI eksklusif sangat penting untuk mendukung pertumbuhan serta perkembangan balita. Sebuah penelitian menyatakan, bayi yang tidak diberi ASI eksklusif berpotensi 61 kali lipat mengalami *stunting* dibandingkan bayi yang diberi ASI eksklusif (Sampe, et. al, 2020). Pemberian ASI eksklusif sangat krusial sehingga Al-Qur'an memberikan aturan perihal tersebut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

[البقرة: ٢٣٣]

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma›ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan*" (QS.

Al-Baqarah [233]: 1)

Secara garis besar ayat tersebut mengatur dua hal yang terkait erat dengan intervensi spesifik penanganan *stunting*, yaitu aturan pemberian ASI eksklusif untuk bayi dan penekanan terhadap tanggung jawab ekonomi bagi suami selain kewajiban nafkah. Ulama bersepakat bahwa pemberian ASI kepada bayi merupakan hal yang wajib dilakukan. Ulama hanya berbeda pendapat apakah hal itu menjadi kewajiban atau bukan. Jumhur ulama hanya menganjurkan, sementara ulama mazhab Malikiyah mewajibkan ibu untuk menyusui anaknya dengan ASI eksklusif. Tanpa mengabaikan adanya perbedaan pendapat, pemberian ASI eksklusif kepada bayi merupakan sebuah kewajiban, terlepas apakah ASI diberikan oleh ibu dari bayi yang bersangkutan atau orang lain.

Sebagaimana juga dinyatakan sekiranya orang tua mendapati adanya kendala untuk menyusui anak maka pemberian ASI dapat dilakukan melalui orang lain (as-Shābūny, 2004). Begitu pentingnya pemberian ASI sehingga tetap harus diberikan kepada bayi meski dilakukan oleh orang lain. Dalam hal ini penting untuk memberikan penekanan terhadap adanya kewajiban pemberian ASI agar masyarakat memiliki motivasi serta kesadaran tentang pentingnya kewajiban tersebut. Dengan demikian, diharapkan cakupan pemberian ASI eksklusif kepada bayi dapat meningkat.

Berbagai referensi fikih telah memberikan penjelasan secara ekstensif tentang aturan serta bentuk nafkah yang wajib diberikan seorang suami kepada istrinya. Namun, ketika seorang perempuan sedang menjalankan fungsi reproduksinya yaitu hamil dan menyusui, Al-Qur’an menekankan bahwa suami memiliki tanggung jawab memberikan kecukupan terhadap kebutuhan istri. Dengan demikian, suami memiliki tanggung jawab di luar nafkah ketika istrinya sedang menjalankan fungsi reproduksinya.

Selain terkait masalah menyusui, Al-Qur’an juga memberikan perhatian lebih untuk pemenuhan kebutuhan ketika perempuan sedang dalam kondisi hamil. Dalam rangkaian ayat yang memaparkan ketentuan iddah dijelaskan bahwa suami tetap memiliki tanggung jawab memberi nafkah belanja serta rumah layak huni terhadap mantan istrinya. Kemudian Al-Qur’an

memberi penegasan secara khusus ketika mantan istri sedang dalam kondisi hamil.

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق: ٦]

"Dan jika meraka (isteri-isteri yang telah ditalak) sedang mengandung, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan" (QS. at-Thalāq [65]: 6).

Penegasan tanggung jawab ekonomi yang dibebankan kepada seorang suami ketika istri sedang menjalankan fungsi reproduksi baik mengandung maupun menyusui dapat diartikan sebagai bentuk upaya Islam terhadap pencegahan *stunting*.

Status gizi ibu mempengaruhi kesehatan anak. Di Indonesia, 48,9% ibu hamil menderita anemia dan sebagian lainnya mengalami gangguan Kurang Energi Kronik (KEK). Kondisi tersebut dapat meningkatkan risiko kematian ibu saat persalinan dan bayi dengan Berat Badan Lahir Rendah (BBLR), yang merupakan salah satu penyebab utama tingginya *stunting*.

فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ (٢٤) أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (٢٩) وَحَدَآئِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ (٣٢) [عبس ٢٤-٣٢:

"Maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya. Kamilah yang telah mencurahkan air melimpah (dari langit), kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya, lalu di sana Kami tumbuhkan biji-bijian, dan anggur dan sayur-sayuran, dan zaitun dan pohon kurma, dan kebun-kebun (yang) rindang, dan buah-buahan serta rerumputan. (Semua itu) untuk kesenanganmu dan untuk hewan-hewan ternakmu"(QS. Abasa [80]: 24-32).

إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ [٩٥: الأنعام]

"Sungguh, Allah yang menumbuhkan butir (padi-padian) dan biji (kurma). Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup. Itulah (kekuasaan) Allah, maka mengapa kamu masih berpaling?" (QS. Al- An'am [6]: 95).

Kedua ayat diatas menunjukkan bahwa Allah SWT telah menyediakan beragam sumber makanan yang dikenal sebagai sumber karbohidrat, protein baik nabati dan hewani, buah-buahan dan sayur-sayuran, dan lemak yang dapat dikonsumsi oleh ibu hamil agar terpenuhi kebutuhan gizi untuk ibu dan janin selama kehamilan.

Selain suplementasi tablet tambah darah yang diberikan minimal 90 hari selama kehamilan, asupan bersumber protein dan mineral zat besi juga harus dikonsumsi agar pemenuhan kebutuhan gizi dalam mencegah anemia terpenuhi. Sumber protein dan zat besi banyak terkandung dalam daging merah, telur, ati ayam, dan produk hewan ternak lainnya. Penciptaan binatang ternak sebagai sumber makanan hewani untuk manusia dinyatakan dalam Al-Qur›an pada Surat An-Naĥl (16) ayat 5 dan 66.

وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۖ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ

[النّحل :٥]

"Domba Sapi Pedaging Sapi Perah Dan hewan ternak telah diciptakan-Nya, untuk kamu padanya ada (bulu) yang menghangatkan dan berbagai manfaat, dan sebagiannya kamu makan" (QS. An-Naĥl [16]: 5).

وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ

وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ [٦٦: النّحل]

"Dan sungguh, pada hewan ternak itu benar-benar terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memberimu minum dari apa yang ada dalam perutnya (berupa) susu murni antara kotoran dan darah, yang mudah ditelan bagi orang yang meminumnya" (QS. An-Naĥl [16]: 66).

Setelah bayi berusia 6 bulan dan memasuki periode pemberian

makanan pendamping ASI (MP-ASI), ASI tetap dilanjutkan sampai anak usia dua tahun. Praktik pemberian MP-ASI harus mengikuti prinsip makanan bergizi seimbang. Al-Qur'an sudah menjabarkan berbagai sumber makanan yang diciptakan dengan kandungan tinggi protein dan baik bagi tumbuh kembang bayi dan anak-anak. Salah satu sumber protein yang amat penting berasal dari lautan, sebagaimana Allah berfirman dalam Surat An-Naĥl (16) ayat 14.

وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

[النّحل: ١٤]

"Dan Dialah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daging yang segar (ikan) darinya, dan (dari lautan itu) kamu mengeluarkan perhiasan yang kamu pakai. Kamu (juga) melihat perahu berlayar padanya, dan agar kamu mencari sebagian karunia-Nya, dan agar kamu bersyukur" (QS. An-Naĥl [16]: 14).

Dalam Al-Qur›an Surat Yāsīn (36): 71–73 telah menunjukkan bahwa Allah menunjukkan ciptaan-Nya berupa binatang ternak sebagai sumber protein.

أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ (٧١) وَذَلَّلْنَـٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ (٧٢) وَلَهُمْ فِيهَا مَنَـٰفِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (٧٣) [٧١-٧٣: يسٓ]

"Dan tidakkah mereka melihat bahwa Kami telah menciptakan hewan ternak untuk mereka, yaitu sebagian dari apa yang telah Kami ciptakan dengan kekuasaan Kami, lalu mereka menguasainya. Dan Kami menundukkannya (hewan-hewan itu) untuk mereka; lalu sebagiannya untuk menjadi tunggangan mereka dan sebagian untuk mereka makan. Dan mereka memperoleh berbagai manfaat dan minum darinya. Maka mengapa mereka tidak bersyukur?" (QS. Yāsīn [36]: 71–73).

Dengan demikian, intervensi spesifik penanganan *stunting* dalam bentuk pemberian ASI eksklusif dan pemenuhan asupan

makanan bergizi telah ditemukan konsep dan praktiknya dalam Islam. Islam mewajibkan pemberian ASI serta memperhatikan pemenuhan asupan makanan bergizi bagi perempuan yang sedang hamil dan menyusui. Hal tersebut dilakukan untuk menjamin ibu hamil dan menyusui sehingga bayi terhindar dari risiko *stunting*.

2. **Intervensi Sensitif**

Intervensi sensitif menyasar masyarakat luas di luar kelompok rentan terhadap *stunting*. Upaya yang dapat dilakukan dalam intervensi ini antara lain dengan meningkatkan akses ketersediaan air dan sanitasi yang layak serta lingkungan yang sehat.

Ketersediaan air dan sanitasi layak memiliki pengaruh terhadap kejadian *stunting* di Indonesia. Islam memiliki sumber yang begitu kaya terkait dengan air dan sanitasi. Pembahasan sekitar air dan sanitasi selalu berada pada lembaran-lembaran awal literatur fikih. Konsep serta aturan keduanya telah dirumuskan dalam fikih *thahārah* dan *istinjā'*.

Dalam Al-Qur'an terminologi air hampir selalu dikaitkan dengan kehidupan (QS. Al-'An'ām [165]: 6; QS. Yūnus [24]: 10; QS. An-Naḥl [128]: 16). Bahkan dalam sebuah ayat dikatakan bahwa air merupakan sumber kehidupan (QS. Al-Anbiyā' [30]: 21). Hal ini membuktikan bahwa air merupakan unsur yang penting dalam kehidupan. Sehingga ketidaktersediaan air dapat mengganggu kehidupan. Berkaitan dengan sanitasi, Islam memiliki fikih *istinjā'* yang dapat dijadikan sebagai dasar pedoman. Dengan demikian, intervensi sensitif dapat didasarkan pada aktualisasi fikih *thahārah* dan *istinjā'*.

B. Rekomendasi

Stunting masih menjadi permasalahan gizi utama di Indonesia. Jika tidak tertangani dengan baik akan berdampak pada kualitas sumber daya manusia yang akan mengakibatkan kerugian ekonomi. Meskipun dalam beberapa tahun terakhir angka *stunting* mengalami penurunan, pemerintah harus bekerja lebih keras untuk mencapai target penurunan *stunting* yang telah ditetapkan dalam RPJMN.

Untuk penanganan *stunting,* pemerintah telah merumuskan intervensi spesifik dan sensitif yang terintegrasi. Islam dapat memberikan kontribusinya melalui pendekatan fikih bahwa rumusan penanganan *stunting* pemerintah memiliki landasan yang kokoh

dari sumber otoritatif Islam berupa Al-Qur'an, hadis, dan produk ijtihad ulama. Dengan demikian, upaya penanganan *stunting* melalui pendekatan intervensi spesifik dan intensif dapat dilengkapi dengan pendekatan fikih yang diberikan oleh Islam. Misalnya ketika sedang memberikan edukasi terkait *stunting* kepada masyarakat, pemerintah dapat melibatkan organisasi kemasyarakatan atau tokoh agama untuk melengkapi konten edukasi dari perspektif Islam. Rumusan rekomendasi dapat difokuskan sebagai berikut:

1. Menjadikan pencegahan dan penanganan *stunting* sebagai jihad kolektif bidang kesehatan untuk mewujudkan SDM yang sehat, unggul, dan berkualitas.
2. Mendorong pemberian ASI eksklusif selama 6 (enam) bulan dan melanjutkan pemberian ASI sampai anak berusia 2 (dua) tahun sebagaimana anjuran Al-Qur'an, antara lain dengan edukasi ASI eksklusif dan penyediaaan ruang laktasi di tempat kerja dan ruang publik.
3. Memperluas upaya pencegahan *stunting* melalui lembaga pendidikan dalam bentuk kampanye edukatif.
4. Mendorong gerakan sosial anti *stunting* di tingkat masyarakat.
5. Meningkatkan ketersediaan akses air bersih dan sanitasi yang layak terutama bagi kelompok masyarakat rentan dan daerah tertinggal secara berkelanjutan.

Jaminan Kesehatan Nasional dalam Perspektif Islam

Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) merupakan bagian dari Sistem Jaminan Sosial Nasional (SJSN) yang diselenggarakan dengan menggunakan mekanisme asuransi kesehatan yang bersifat wajib berdasarkan Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2004. Program JKN bertujuan untuk memenuhi kebutuhan dasar kesehatan masyarakat yang layak dan diberikan kepada setiap orang yang telah membayar iuran atau iurannya dibayar oleh pemerintah. Dengan adanya JKN, masyarakat terutama kelompok miskin dan rentan diharapkan dapat mengakses layanan kesehatan yang dibutuhkan (Tim Penyusun Buku Panduan JKN, 2016).

Cakupan kepesertaan program JKN terus meningkat dari tahun ke tahun. Pada Desember 2021, jumlah peserta JKN mencapai 235.719.262 atau 86,96% dari total penduduk Indonesia. Angka ini naik signifikan

dari 171.939.254 atau 66,46% penduduk pada tahun 2016. Namun demikian, disparitas cakupan program JKN masih terjadi antarprovinsi. Masih terdapat beberapa provinsi dengan cakupan kepesertaan kurang dari 80% antar lain Provinsi Riau, Jambi, Jawa Barat, Maluku Utara, Sumatera Utara, Kalimantan Barat, dan Jawa Timur (DJSN, 2021). Kesenjangan ini dapat terjadi akibat perbedaan tingkat pendidikan penduduk dan kondisi ekonomi di provinsi (Indonesia's VNR, 2021).

A. Rumusan Fikih Jaminan Kesehatan Nasional

1. Perhatian Islam Terhadap Kesehatan

Kesehatan adalah unsur penting dalam kehidupan dan menjadi penopang utama segala kegiatan manusia. Pandemi COVID-19 adalah bukti nyata pentingnya kesehatan. Segala aktivitas seolah lumpuh dan terbatas akibat pandemi termasuk aktivitas-aktivitas keagamaan. Oleh karena itu, Islam melalui ajaran-ajarannya memberikan perhatian serius terhadap persoalan kesehatan.

Perhatian Islam terhadap kesehatan tercermin antara lain dalam bentuk dorongan agar manusia menjauhkan diri dari hal-hal yang membahayakan kesehatan jiwa, akal, dan tubuh. Misalnya, dalam surah al-A'raf [7]: 157.

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

"Dia halalkan bagi mereka apa-apa yang baik, sembari mengharamkan yang menjijikkan" (QS. Al-A'raf [7]: 157).

Menurut Fakhr al-Din al-Raziy, yang dimaksud *al-thayyibat* dalam ayat ini adalah sesuatu yang dianggap baik dan bermanfaat menurut insting manusia. Al-Razi menegaskan, "*Ayat ini adalah dalil bahwa pada mulanya sesuatu yang dianggap baik lagi lezat adalah halal, kecuali karena ada dalil atau tuntutan lain yang mengharamkan*" (Fakhr al-Din al-Raziy, 1420 H). Sedangkan untuk menafsirkan *al-khabaits* dalam ayat ini, al-Raziy mengutip pendapat Ibn 'Abbas yang disampaikan Imam 'Atha bahwa yang dimaksud adalah bangkai, darah, dan benda-benda lain yang disebutkan dalam Surah al-Maidah [5]: 3. Al-Razi kemudian menambahkan bahwa segala sesuatu yang menjijikkan dan dianggap kotor oleh tabiat manusia dapat mengundang penyakit (Fakhr al-Din al-Raziy, 1420 H).

Islam juga memberi panduan bagaimana seharusnya manusia memandang kesehatan. Dalam QS. Al-Syu'ra [26]: 80 dijelaskan bahwa pada saat Nabi Ibrahim As. sedang berhadap-hadapan dengan para penyembah berhala, mula-mula Nabi Ibrahim mencoba menggugah mereka dengan pertanyaan-pertanyaan kritis semisal "*Apakah patung-patung itu mendengar seruan kalian?*" dan "*Apakah mereka bisa mendatangkan manfaat dan mudarat bagi kalian?*" Ibrahim pun mulai memperkenalkan Tuhannya. Beliau berkata, "*Dan jika aku sakit, maka Dia-lah yang Menyembuhkan*."

Ayat ini menyiratkan bahwa sesungguhnya manusia mesti bertanggung jawab terhadap urusan kesehatannya. Oleh karena itu, Nabi Ibrahim dalam ayat ini memilih menghubungkan kata 'sakit' pada dirinya sendiri, alih-alih pada Tuhan karena pada umumnya penyakit timbul akibat kecerobohan manusia, baik akibat makanan, minuman, dan lain sebagainya (Fakhr al-Din al-Raziy, 1420 H).

Selain itu, Islam juga memberi dispensasi bagi orang yang sakit. Orang yang sakit diperkenankan untuk tidak berpuasa Ramadhan dengan konsekuensi harus menggantinya di hari yang lain. Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah [02]: 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"*Bulan Ramadhan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil). Oleh karena itu, siapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya atau bukan musafir) pada bulan itu, berpuasalah. Siapa yang sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya) sebanyak hari (yang ditinggalkannya) pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran.*

Hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu agar kamu bersyukur" (QS. Al-Baqarah [02]: 185).

Menurut beberapa mufasir, ayat ini mensyariatkan kebolehan *qadla*' atau melakukan puasa sebagai ganti dari puasa wajib (Ramadan) yang tidak terlaksana karena adanya kesulitan *(masyaqqah)*. Salah satu *masyaqqah* yang dimaksud adalah sakit. Artinya kesehatan menjadi pertimbangan penting dalam suatu ketentuan hukum.

Dalam banyak hadis, Rasulullah SAW juga sangat memperhatikan urusan kesehatan. Ada sekitar 300 hadis pengobatan ala nabi yang berhubungan dengan pemeliharaan kesehatan manusia (Abdullah, Abd al-Razzaq, 1987). Misalnya, Rasulullah SAW pernah bersabda:

مَا أَنْزَلَ اللهُ دَاءً إِلاَّ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

"*Tidaklah Allah Ta'ala menurukan suatu penyakit, kecuali Allah juga menurunkan obatnya*" (HR. Bukhari).

Dalam hadis yang lain, Rasulullah SAW bersabda,

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيْبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللهِ

"*Sungguh semua penyakit ada obatnya. Maka apabila sesuai antara penyakit dan obatnya, maka akan sembuh dengan izin Allah*" (H.R. Imam Muslim).

إن الله تعالى أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فتداووا ولا تداووا بالحرام

"*Sesungguhnya Allah menurunkan penyakit dan obatnya dan menjadikan bagi setiap penyakit ada obatnya. Maka berobatlah kalian, dan jangan kalian berobat dengan yang haram*" (HR. Abu Dawud).

Sementara pada suatu kesempatan, Rasulullah juga pernah ditanya apakah jika harus berobat. Kisah ini tertuang dalam hadis berikut ini.

عن أُسامةَ بنِ شَريكٍ رَضِيَ اللَّهُ عنه، قال: قالَتِ الأعرابُ: يا رسولَ الله، أَلَا نتداوَى قال: نَعَمْ، يا عبادَ اللهِ تداوَوْا، فإنَّ اللهَ لم يَضَعْ داءً إلَّا وضَعَ له شفاءً

Dari Usamah bin Syarik ra. Berkata: "Orang-orang Arab pedalaman bertanya kepada Nabi; "Wahai Rasulullah, apakah kami harus berobat?" Lalu Nabi menjawab: "Ya, berobatlah wahai hamba-hamba Allah. Karena Allah tidak menciptakan suatu penyakit, kecuali juga menciptakan obatnya" (HR. al-Tirmidzi, Ibn Majah, Abu Daud, dan Ahmad).

Dalam Musnad al-Syafii, Imam al-Syafi'i membahas tentang hukum konsumsi minuman yang memabukkan.

عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ"

"Dari Aisyah istri Nabi SAW, berkata, Rasulullah bersabda: Setiap minuman yang memabukkan maka minuman tersebut haram."

Senada dengan hadis ini, Rasulullah juga pernah bersabda tentang keharaman khamr.

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa Rasulullah bersabda, "Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap yang memabukkan adalah haram" (HR. Muslim).

Dalam beberapa keterangan, Nabi juga disebut melakukan pengobatan untuk dirinya. Seperti dikutip Abu Thalib al-Makki dalam *Qut al-Qulub*, ketika atau setelah menerima wahyu Rasulullah biasanya merasa pusing. Untuk meredakan gejala tersebut, beliau menjaram kepalanya dengan daun pacar (Qut al-qulub). Semua uraian ini menunjukkan bahwa Islam betul-betul menaruh perhatian besar terhadap isu kesehatan.

2. *Maqashid Syari'ah* **dan Kesehatan**

Dalam maqashid al-syari'ah al-dlaruriyah, memelihara jiwa (*hifd al-nafs*) dan akal sehat (*hifd al-'aql*) termasuk dalam urutan pertama. Demi memelihara jiwa misalnya, Islam mensyariatkan banyak sekali hukum, termasuk memerintahkan agar manusia untuk mengonsumsi sesuatu yang dapat membantu keberlangsungan kehidupan baik makanan, minuman, dan melakukan pengobatan (Nur al-Din bin Mukhtar al-Khadimiy, 2001). Di saat yang bersamaan, syariat melarang konsumsi sesuatu yang membahayakan jiwa dan akal. Dengan demikian, menjaga kesehatan termasuk *maqashid al-syari'ah al-dlaruriyah*.

Kesehatan, sebagai bagian dari maqashid al-syari'ah al-dlaruriyah, masuk dalam ranah hifdz al-nafs. Pada awalnya, hifdz al-nafs dipahami sebagai tujuan syari'at dalam menjaga dan memelihara jiwa. Namun, konsep ini berkembang dari sekedar pemeliharaan (hifdz) menjadi hak. Jika dipahami sebagai hak, maka setiap individu berhak untuk mendapatkan kehidupan layak, yang salah satunya adalah mendapatkan jaminan kesehatan. Jika menjaga kesehatan merupakan wilayah individu untuk mengusahakannya, maka jaminan kesehatan adalah wilayah pemerintah untuk memenuhinya. Dalam hal ini, segala tindakan pemerintah harus berdasarkan pada kemaslahatan rakyat.

3. **Konsep Jaminan Kesehatan Nasional**

Salah satu ajaran Islam yang menekankan pentingnya kebersamaan dalam menjalankan kehidupan dan mengatasi segala permasalahan adalah *al-ta'awun 'ala al-birri wa al-taqwa*. Dalam QS. Al-Maidah [5]: 2 disebutkan:

وَتَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوى وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ

"*Tolong-menolonglah kalian dalam kebaikan dan ketawaan dan jangan tolong-menolong dalam dosa persmusuhan*" (QS. Al-Maidah [5]: 2).

Pada ayat tersebut ada beberapa kata kunci yang penting untuk dielaborasi, yakni *al-birr, al-taqwa*, *al-itsm*, dan *al-'udwan*. Merujuk pendapat al-Maraghiy, makna *al-birr* adalah meluas dalam melakukan kebaikan; *al-taqwa* bermakna menghindar dari sesuatu yang membahayakan agama maupun kehidupan;

al-itsm berarti segala dosa dan perbuatan maksiat; sementara *al-'udwan* bermakna melanggar batas yang telah ditentukan syariat atau norma serta bersikap tidak adil dalam bertindak (Ahmad bin Mushthafa al-Maraghiy, 1946).

Perintah *al-ta'awun 'ala al-birri wa al-taqwa* merupakan salah satu rukun membimbing masyarakat (*al-hidayah al-ijtima'iyah*) yang diajarkan oleh Al-Qur'an. Al-Qur'an mewajibkan manusia untuk saling menolong satu sama lain dalam urusan yang bermanfaat secara dunia maupun akhirat bagi individu maupun masyarakat. Hal ini termasuk segala perbuatan takwa yang bisa mencegah timbulnya kerusakan dan bahaya bagi umat manusia (Ahmad bin Mushthafa al-Maraghiy, 1946).

Dalam konteks membangun masyarakat yang sejahtera baik secara sosial, ekonomi maupun kesehatan, gagasan *al-ta'awun* amat diperlukan. Menurut Muhammad Thahir bin 'Asyur, *al-ta'awun* memiliki beberapa manfaat. Secara pragmatis, *al-ta'awun* bermanfaat meringankan suatu pekerjaan, memaksimalkan terwujudnya kemaslahatan, menampakkan kesatuan dan saling bantu (Muhammad Thahir, 1984). Secara praktik, ajaran ini bisa diwujudkan dalam berbagai bentuk.

Dalam kaitannya dengan jaminan kesehatan, fikih muamalah modern mengenal istilah *al-ta'min al-ta'awuniy* (asuransi non-profit), yaitu sekelompok orang sepakat untuk membayar sejumlah iuran rutin dalam jumlah tertentu yang nantinya akan digunakan untuk meringankan beban jika sewaktu-waktu di antara anggota ada yang tertimpa kesulitan, termasuk masalah kesehatan. Mengutip Wahbah al-Zuhailiy, "*anggota asuransi ini tidak berupaya mendapat laba, mereka hanya berupaya meringankan kerugian-kerugian yang menimpa sebagian anggota* (Wahbah al-Zuhaily)." Yang menjadi penekanan adalah bahwa asuransi murni merupakan gerakan sosial yang tidak berorientasi mencari keuntungan.

Secara praktis asuransi non-profit ini tergolong ke dalam jenis akad *tabarru'at* atau derma. Setiap anggota membayar iuran dengan sukarela demi meringankan dampak dan mengatasi kondisi darurat yang menimpa salah seorang anggota. Dengan demikian, asuransi non-profit merupakan bentuk konkret dari tolong-menolong dalam kebaikan yang dituntut oleh syariat (Wahbah al-Zuhaily).

Oleh karena itu, secara hukum Islam hukumnya legal.

Hukum Islam juga memberi kesempatan kepada pemerintah untuk menerapkan asuransi non-profit yang bersifat mengikat (*al-ta'min al'ta'awuniy al-ijbariy*). Artinya, pemerintah boleh saja membuat regulasi yang mewajibkan iuran untuk asuransi non-profit ini sebagaimana pemerintah boleh menarik pajak. Selain karena negara berkewajiban untuk melindungi rakyat, *al-ta'min al'ta'awuniy al-ijbariy* jika diterapkan juga tidak mengandung riba, penipuan, dan spekulasi (Wahbah al-Zuhaily).

Berdasarkan formulasi ini, Forum Bahtsul Masa'il Nasional di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo tahun 2016, menetapkan BPJS Kesehatan sebagai akad *tamīn ijbāriy ta'āwuniy*. Disebut *al-ijbāriy*, karena diwajibkan oleh Negara, dan disebut *ta'āwuniy* karena mengandung unsur tolong-menolong dan secara fikih hukumnya legal. Forum ini juga menetapkan beberapa syarat yang dipenuhi negara untuk mewajibkan masyarakat mengikuti program BPJS Kesehatan, yaitu apabila: (1) terdapat kemaslahatan dan mengandung prinsip-prinsip keadilan; (2) dana pajak yang diwajibkan sebelumnya tidak mencukupi untuk mendanai kesehatan; (3) dana BPJS Kesehatan diambil dari masyarakat yang mampu, atau semua masyarakat berdasarkan kemampuan masing-masing; (4) pihak yang berhak mendapatkan pelayanan BPJS Kesehatan adalah seluruh masyarakat baik yang membayar iuran atau tidak; (5) pelayanan BPJS Kesehatan harus adil dan setara dan tidak boleh ada diskriminasi; dan (6) negara wajib aktif memberikan pelayanan BPJS Kesehatan kepada seluruh warga.

4. Pembiayaan Pelayanan Kesehatan dalam Sejarah lslam

Klinik Islam pertama dalam bentuk yang sederhana telah ada sejak di masa Rasulullah SAW Pada tahun kelima Hijriah atau sekitar awal abad ke-7 Masehi, tepatnya pada saat Perang Khandaq. Rasulullah SAW berinisiatif mendirikan klinik dalam bentuk kemah portabel untuk mengobati tentara yang terluka dalam peperangan. Rufaydah al-Aslamiyah ditunjuk untuk mendirikan sekaligus menangani klinik militer portabel. Berkat jasanya, Rufaydah dikenal sebagai dokter medis militer pertama dalam sejarah Islam (Abdullah Abd al-Razzaq, 1987).

Dalam catatan sejarah Ibn Hisyam dikatakan, *"Rasulullah SAW pernah membawa Sa›d bin Mu›adz ke sebuah kemah milik perempuan dari Bani Aslam di Masjid Nabawi dan tersebutlah nama Rufaydah. Rufaydah mengobati tentara yang terluka"* (Abd al-Malik bin Hasyim, 1955). Masih menurut catatan Ibn Hisyam, ketika ada salah seorang dari tentara Rasulullah SAW ketika itu terkena panah, beliau pun menginstruksikan, *"Bawa dia [yang terkena panah] ke kemah Rufaydah sampai aku menjenguknya segera"* (Abd al-Malik bin Hasyim, 1955). Catatan-catatan ini membuktikan bahwa embrio klinik atau rumah sakit dalam sejarah peradaban Islam telah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW.

Pada perkembangan berikutnya, mulai muncul klinik atau rumah sakit yang dikenal dengan sebutan *bimaristan* (Ahmad Isa, 2012). Dalam beberapa sumber sejarah peradaban Islam, al-Walid bin Abdul Malik, khalifah Dinasti Umawiyah pada saat itu adalah orang yang pertama kali mendirikan *bimaristan*, yakni pada tahun 88 H atau sekitar tahun 706 M.

Bimaristan kemudian meluas dan berkembang pesat seiring meluasnya daerah kekuasaan Islam. Formatnya pun juga berkembang dari yang semula klinik portabel (*al-mahmul*), semacam ambulans, kemudian menjadi permanen (*al-tsabit*) sebagaimana rumah sakit. Sebagai contoh, ada *Bimaristan* al-›Adudiy di Baghdad yang dibangun Adlad al-Dawlah Abu Syuja› bin Abu Ali al-Hasan pada 372 H, *Bimaristan* al-Shalahiy yang dibangun oleh Sultan Shalah al-Din di Quds al-Syarif pada 583 H, *Bimaristan* al-Nashiri di Kairo yang juga dibangun oleh Shalah al-Din pada 567 H atau sekitar tahun 1171 M, *Bimaristan* al-Nuriy yang dibangun oleh Sultan Nuruddin Mahmud bin Zankiy di Damaskus 549 M/1154 M., Bimaristan al-Kabir al-Manshuriy oleh Sultan al-Manshur Qalawun pada tahun 682 H/1283 M di Kairo, *Bimaristan* Makkah Mukarramah yang dibangun oleh Ja›far di sebelah selatan Masjidil Haram pada 628 H (AbdullahAbd al-Razzaq, 1987), dan yang paling berpengaruh, *Bimaristan* Jundi-Shapur yang berlokasi di barat daya Persia (Ahmad Isa, 2012).

Hal yang menarik dari *bimaristan* adalah fasilitas dan pelayanan maksimal yang diberikan untuk pasien, mulai dari furnitur, kamar mandi, sampai makanan yang terbaik. Rumah

sakit ini terbuka bagi seluruh masyarakat tanpa dipungut biaya, bahkan bagi non muslim (Ahmad Isa, 2012).

Demikian pula pandangan Sigrid Hunke, seorang orientalis berkebangsaan Jerman. Dengan memuji, Hunke memberikan testimoni tentang kondisi rumah sakit Islam pada masa tersebut. Dalam bukunya, *Syams al-'Arab Tastha'u 'ala al-Gharb,* ia mengemukakan,

> "*Di rumah sakit-rumah sakit yang dibangun oleh khalifah dan raja-raja itu terdapat segala hal yang menjadi sumber kesejahteraan, yang terdapat di istana-istana mereka. Mulai bantal-bantal yang lembut dan nyaman, hingga kamar mandi-kamar mandi yang biasa digunakan elit pejabat di rumah mereka. Dan tentu saja, dengan segenap kemegahan dan kenyamanannya, rumah sakit-rumah sakit ini senantiasa membuka pintu untuk para fakir dan seluruh putra-putri bangsa tanpa ada pembedaan*" (Sigrid Hunke, 1993).

Dari sini tampak sikap egaliter rumah sakit Islam yang tidak membeda-bedakan kelas sosial sang pasien. Selain itu, *bimaristan* juga benar-benar murni lembaga sosial non-profit. Artinya tidak ada pihak yang mengomersialisasi dan mengambil keuntungan materi dari pelayanan kesehatan ini. Mengutip 'Abdullah 'Abd al-Razzaq, "*.... Tak ada maksud lain di balik berdirinya bimaristan kecuali melayani masyarakat tanpa imbalan, termasuk di antaranya memelihara kesehatan dan mengobati yang sakit*" (Abdullah„ Abd al-Razzaq, 1987).

Di samping egaliter, *bimaristan* sebagai institusi pelayanan kesehatan juga bersifat proaktif. Pihak *bimaristan* tidak hanya menunggu pasien, melainkan juga berinisiatif untuk mendatangi pasien yang dirawat di rumah-rumah. Salah satu regulasi *bimaristan* menyatakan, ketika ada orang sakit dirawat di rumahnya dan dia miskin, petugas harus menyuplai kebutuhannya dengan layanan dari *bimaristan* ini, baik makanan, minuman, dan obat-obatan, tanpa mempersulit proses pendistribusiannya (Ahmad Isa, 2012).

Tidak hanya pasien, para dokter yang bekerja di dalamnya pun dijamin kehidupannya. Mereka sangat dihormati oleh pemerintah, sering diajak berkomunikasi, disediakan tunjangan hidup yang relatif besar, dan juga tunjangan transportasi. Jumlah tunjangan ini

menyesuaikan dengan beban pekerjaan yang dilakukan. Ridha al-Din al-Rahbiy, salah satu dokter *bimaristan* di era Shalah al-Din misalnya, menerima 30 dinar tiap bulan karena dia mengambil *double-job* (Ahmad Isa, 2012).

Peran *bimaristan* dalam melayani masyarakat tidak sebatas pada penyediaan fasilitas kesehatan berupa rumah sakit saja. Melainkan secara simultan, *bimaristan* juga menjadi semacam kampus kedokteran pada masanya. Banyak orang belajar sembari mempraktikkan ilmu-ilmu medis di *bimaristan*. Ahmad Isa mengungkapkan, "*Urgensi bimaaristan itu tidak hanya terbatas pada mengobati orang sakit. Melainkan pada saat yang bersamaan, bimaristan itu juga menjadi lembaga-lembaga keilmuan sekaligus tempat mengajarkan ilmu kedokteran. Bimaristan melahirkan dokter-dokter, ahli-ahli bedah, ahli penyakit mata. Sebagaimana hari ini mereka dilahirkan dari kampus-kampus kedokteran*" (Ahmad Isa, 2012).

Filsuf sekaligus ilmuwan Abu al-Faraj bin al-Thayyib adalah salah seorang tokoh yang mendayagunakan *bimaristan* sebagai tempat belajar sekaligus tempat bekerja. Pada saat itu, *bimaristan* menjadi simbol kemajuan keilmuan Islam, khususnya di bidang medis. Beberapa *bimaristan* bahkan tercatat memiliki perpustakaan besar dengan koleksi ratusan ribu judul buku. *Bimaristan* Ahmad bin Thulun di Mesir misalnya, memiliki ruang perpustakaan yang menyimpan lebih dari seratus ribu jilid buku dari berbagai disiplin ilmu (Ahmad Isa, 2012).

Dana yang digunakan untuk fasilitas yang mewah, pelayanan yang maksimal, serta biaya operasional dan kebutuhan rumah sakit (*bimaristan*) bersumber dari wakaf yang melimpah dan memang hanya dialokasikan untuk pembiayaan tersebut. Dengan demikian, *bimaristan* dapat disebut sebagai lembaga wakaf yang khusus bergerak di bidang kesehatan dan pengembangan ilmu kedokteran.

5. Peran Pemerintah dalam Jaminan Kesehatan

Dalam dunia Islam, pemerintah tidak hanya dipandang sebagai penguasa, tetapi juga dipandang sebagai pelayan masyarakat. Oleh karena itu, segala kebijakan pemerintah harus berdasarkan pada kemaslahatan rakyatnya. Salah satu jenis kemaslahatan tersebut

adalah jaminan kesehatan bagi seluruh rakyatnya (Jalaluddin al-Suyuthi, 1990).

Pada masa keemasan Islam, kesehatan masyarakat dijamin oleh negara melalui berbagai lembaga keuangan negara, mulai dari Wakaf dan Baitul Mal. Dua lembaga keuangan ini berperan sangat besar terhadap fasilitas kesehatan kala itu sehingga seluruh masyarakat tidak perlu mengeluarkan uang untuk berobat.

Wakaf adalah salah satu sumber pendapatan negara terbesar setelah zakat. Dalam fikih, wakaf adalah pelepasan hak seseorang atas suatu barang yang kemudian barang tersebut diserahkan untuk kepentingan masyarakat umum. Wakaf berimplikasi kepada status barang yang diwakafkan. Barang tersebut tidak bisa lagi dimiliki oleh individu atau satu kelompok orang, karena pada dasarnya harta wakaf adalah harta Allah (Al-Juwainy, 2007). Selain itu, harta wakaf haruslah harta yang bisa dikembangkan dan tidak pernah habis termakan usia.

Hingga saat ini, di Madinah, hasil pengembangan wakaf sumur yang dilakukan oleh Utsman bin Affan menjadi kebun kurma dan hotel bintang lima. Sumur tersebut adalah sumur yang tetap mengalir manfaatnya hingga saat ini bagi umat Islam. Begitu pula dengan berbagai rumah sakit yang dibangun dan dikembangkan di masa keemasan Islam. Hampir seluruhnya dibiayai oleh dana wakaf. Saifuddin Qalawun (673 H/1284 M) salah seorang penguasa di zaman Abbasiyah, mewakafkan hartanya untuk memenuhi biaya tahunan rumah sakit, yang didirikan di Kairo, yaitu rumah sakit al-Manshuri al-Kabir.

Wakaf, merupakan salah satu sumber pendanaan dalam Islam yang cukup fleksibel penggunaannya. Penggunaan wakaf bisa disesuaikan dengan kebutuhan negara saat itu dengan tidak mengabaikan tujuan dari pemberi wakaf. Bila pemberi wakaf bertujuan agar digunakan dalam pemenuhan fasilitas kesehatan, maka harta wakaf tersebut tidak bisa digunakan untuk pembangunan masjid. Namun demikian, pemberi wakaf berhak memberikan wakaf untuk segala jenis kepentingan dan segala jenis pendistribusian.

Sedangkan Baitul Mal, adalah kas Negara yang diperoleh melalui *jizyah* (pajak bagi non muslim), harta rampasan perang,

dan penghasilan-penghasilan negara lainnya selain zakat dan wakaf. Baitul Mal jauh lebih fleksibel dari pada harta wakaf, karena ia tidak berkaitan dengan niat dan kepentingan individu masyarakat. Di antara sumber pendapatan Baitul Mal adalah infak dan sedekah yang dikumpulkan dari masyarakat.

Selain wakaf dan Baitul Mal, ada pula sumber pendapatan lainnya. Namun, sumber pendapatan ini hanya diberlakukan saat dua sumber utama tadi tidak mencukupi dalam pembiayaan negara, yaitu pajak. Negara masih bisa menarik pajak apabila kebutuhan negara memang tidak dapat dipenuhi dengan wakaf dan Baitul Mal. Dengan kata lain, pajak hanya dijalankan bila negara dalam kondisi darurat keuangan sesuai kebutuhan. Apabila kondisi darurat ini telah terlewati, maka negara sudah tidak berhak lagi menarik pajak dari warganya.

Dalam hal BPJS Kesehatan, juga menggunakan alur pikir yang sama dengan pajak. Dalam arti bahwa negara tidak boleh memungut biaya jaminan kesehatan bagi warganya bila negara masih mampu untuk memenuhinya. Namun, bila negara sudah tidak mampu untuk memenuhinya, maka diperbolehkan untuk menarik biaya dari warganya dengan jumlah sekedar mampu menyelenggarakan jaminan kesehatan.

Landasan filosofis dalam jaminan kesehatan adalah konsep tolong menolong. Dalam tolong menolong, ada dua pihak yang posisinya tidak sama. Penolong sebagai orang yang berderma dan yang ditolong sebagai penerima derma. Dengan perbedaan posisi ini, maka pungutan biaya atau iuran juga harus berbeda. Hal ini sesuai rekomendasi forum Bahtsul Masail Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah mengenai 6 (enam) syarat negara boleh mewajibkan masyarakat untuk mengikuti program BPJS Kesehatan, yaitu: (1) terdapat kemaslahatan dan mengandung prinsip-prinsip keadilan; (2) dana pajak yang diwajibkan sebelumnya tidak mencukupi untuk mendanai kesehatan; (3) dana BPJS Kesehatan diambil dari masyarakat yang mampu, atau semua masyarakat berdasarkan kemampuan masing-masing; (4) pihak yang berhak mendapatkan pelayanan BPJS Kesehatan adalah seluruh masyarakat baik yang membayar iuran atau tidak; (5) pelayanan BPJS Kesehatan harus adil dan setara dan tidak boleh ada diskriminasi; dan (6) negara

wajib aktif memberikan pelayanan BPJS Kesehatan kepada seluruh warga.

6. **Peluang pemanfaatan dana sosial keagamaan untuk mendukung Program Jaminan Kesehatan Nasional**
   Zakat berbeda dengan wakaf, Baitul Mal, dan pajak. Jika wakaf harus didistribusikan sesuai keinginan wakif (pemberi wakaf), Baitul Mal dan pajak dapat digunakan untuk kepentingan yang lebih luas. Sedangkan zakat hanya boleh didistribusikan pada delapan golongan saja yang sudah ditetapkan dalam al-Qur'an, tidak termasuk orang sakit atau fasilitas kesehatan.

   Namun, BPJS Kesehatan juga memungkinkan mendapatkan suntikan dana dari zakat melalui jalur fakir miskin dan *sabilillah*. Untuk golongan fakir dan miskin yang menjadi peserta BPJS, maka preminya dapat dibayarkan melalui dana zakat. Untuk jalur ini, tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama karena kesehatan merupakan salah satu hal *dharuriy* (kebutuhan dasar) fakir miskin, sama seperti kebutuhan makan dan minum.

   Untuk jalur *sabilillah*, ulama berbeda pendapat. Jumhur ulama mengatakan bahwa *sabilillah* yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah pejuang yang berperang demi agama Allah SWT. Sementara sebagian ulama memperluas makna *sabilillah*, tidak hanya terbatas pada pejuang perang, tetapi orang atau badan yang berjuang demi kejayaan Islam. Jika menggunakan pendapat ini, zakat bisa menjadi salah satu sumber pendanaan defisit BPJS Kesehatan.

   Berkaitan dengan dana BPJS Kesehatan yang dinikmati oleh nonmuslim, sebagian besar ulama berpendapat bahwa zakat adalah harta yang diambil dari muslim untuk didistribusikan kepada sesama muslim. Dengan demikian, harta zakat tidak boleh didistribusikan kepada kalangan non muslim. Namun, jumhur ulama membolehkan harta selain zakat digunakan untuk kepentingan nonmuslim, misalnya hibah, infaq, shadaqah, dan wakaf. Dengan demikian, BAZNAS bisa menjadi salah satu sumber dalam pendanaan BPJS Kesehatan, terutama untuk masyarakat yang tidak mampu.

B. Rekomendasi

Penggunaan wakaf bisa disesuaikan apabila pemberi wakaf bertujuan untuk pembangunan masyarakat melalui aspek kesehatan. Hal ini

juga selaras dengan sistem pemungutan iuran BPJS Kesehatan. Berdasarkan dari kedua jalur yakni fakir miskin dan sabilillah, maka zakat bisa menjadi salah satu sumber pendanaan untuk mengurangi defisit anggaran BPJS Kesehatan. Beberapa rekomendasi untuk mengoptimalkan pelaksanaan JKN, antara lain:

1. Membuka akses pembiayaan kesehatan melalui dana sosial keagamaan, yaitu zakat, infak dan sedekah. Praktik ini dapat dikerjasamakan dengan badan atau pengelola lembaga zakat, baik itu Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) maupun Lembaga Amil Zakat (LAZ).
2. Mengawal sistem yang sesuai dengan prinsip keadilan, yakni mengedepankan asas kesejahteraan sosial dengan mengoptimalkan infrastruktur dan fasilitas kesehatan.
3. Mengoptimalkan fungsi Jaminan Kesehatan Nasional melalui seluruh jaringan rumah sakit dan puskesmas hingga ke tingkat desa dengan pendekatan keberpihakan penuh pada jaminan kesehatan kelas dua keatas.
4. Memenuhi pembiayaan JKN, yang dalam fikih dapat dicapai melalui 3 (tiga) cara, yaitu: (1) melalui badan wakaf; (2) melalui badan amil zakat, infak, dan shadaqah; dan (3) premi dari orang-orang yang mampu. Apabila dengan cara pertama dan kedua pembiayaan sudah mencukupi, maka negara sudah tidak perlu menempuh langkah yang ketiga.

Islam dan Pendidikan Inklusif Bagi Penyandang Disabilitas

Pendidikan Penyandang Disabilitas

Undang-undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang penyandang disabilitas ditetapkan untuk menjamin pelaksanaan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas. Namun, dalam kehidupan sehari-hari penyandang disabilitas masih sering mendapati kesulitan dalam mengakses layanan dan fasilitas yang disediakan negara.

Dalam pendidikan, akses anak-anak penyandang disabilitas untuk mendapatkan pendidikan cenderung lebih terbatas. Tingkat penyelesaian pendidikan jenjang SD pada anak dengan disabilitas baru mencapai 60,03%, jauh lebih rendah dari kelompok non-disabilitas yang angkanya sudah mencapai 97,59%. Sementara pada jenjang SMA, tingkat penyelesaian sekolah penyandang disabilitas lebih rendah lagi

yaitu mencapai 33,82% (BPS, 2021). Padahal, pendidikan adalah salah kebutuhan mendasar bagi semua orang tanpa kecuali.

Salah satu upaya negara dalam memberikan layanan pendidikan bagi penyandang disabilitas adalah melalui pendirian Sekolah Luar Biasa (SLB). Namun, pelayanan pendidikan melalui SLB dinilai tidak sejalan dengan prinsip pemerataan pendidikan untuk semua. Pada saat yang sama, SLB akan mengakibatkan penyandang disabilitas terasing dari lingkungannya. SLB juga hanya tersedia di kota-kota besar sehingga belum bisa menjamin akses yang merata.

Dalam konteks ini, pendidikan inklusif hadir sebagai solusi untuk menghapus diskriminasi pendidikan bagi penyandang disabilitas. Dengan pendidikan inklusif, penyandang disabilitas dapat menerima pendidikan bersama anak lainnya tanpa dilokalisasi dalam satuan pendidikan yang berbeda. Dengan model pendidikan inklusif, hak pendidikan bagi penyandang disabilitas diharapkan dapat dipenuhi secara adil dan merata.

Pendidikan inklusif merupakan salah satu indikator yang menjadi prasyarat terwujudnya pendidikan berkualitas dalam TPB/ SDGs. Kata inklusif memiliki makna terbuka, sehingga pendidikan inklusif memiliki makna pendidikan yang terbuka untuk semua tanpa membedakan status sosial ekonomi, jenis kelamin, daerah, hingga status disabilitas.

Pendidikan inklusif juga merupakan salah satu bentuk konkret perhatian dan dukungan bagi pendidikan penyandang disabilitas, termasuk perhatian dan dukungan dari suduh pandang Islam. Islam dapat memberikan perspektif terkait pendidikan inklusif bagi penyandang disabilitas melalui sumber-sumber yang dimiliki yaitu Al-Qur'an dan Sunnah.

Pendidikan Inklusif di Indonesia

Pendidikan inklusif adalah pendidikan yang mengakomodasi peserta didik penyandang disabilitas tanpa perbedaan dalam perlakuan dan pelaksanaan pendidikan (Smith, 2006: 45). Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (1948), Konvensi Hak Anak (1989), Deklarasi Dunia Tentang Pendidikan Untuk Semua (1990), dan Peraturan Standar Tentang Persamaan Hak Bagi Penyandang disabilitas (1993) adalah beberapa referensi global yang mengilhami pelaksanaan pendidikan inklusif di Indonesia.

Pendidikan inklusif adalah perkembangan dari pendidikan integrasi dan segregasi. Pendidikan segregasi adalah penyelenggarakan pendidikan bagi penyandang disabilitas secara terpisah dalam satuan sekolah khusus. Sedangkan pendidikan integrasi adalah penyelenggaraaan pendidikan bagi penyandang disabilitas bersama anak lainnya di sekolah reguler tanpa mempertimbangkan kebutuhan khusus penyandang disabilitas (Mudjito, 2012: 32). Perbedaan pendidikan inklusif dengan pendidikan integrasi dan segregasi terletak pada penempatan penyandang disabilitas pada sekolah reguler bersama siswa pada umumnya dengan memperhatikan kebutuhan khusus mereka. Kebutuhan khusus yang dimaksud berupa kurikulum, tenaga pendidik, sarana prasarana, serta memperhatikan potensi, karakteristik, serta jenis kebutuhan penyandang disabilitas secara spesifik (Lisinus & Sembiring, 2019: 78).

Di Indonesia, pelaksanaan pendidikan inklusif secara resmi diperkenalkan tahun 2004 dan pelaksanaannya diatur dalam Peraturan Menteri Pendidikan Nasional (Permendiknas) Nomor 70 Tahun 2009. Regulasi tersebut memberikan amanat kepada pemerintah kabupaten/kota untuk menyediakan minimal satu sekolah inklusi di setiap satuan kecamatan serta memastikan ketersediaan sumber daya termasuk tenaga pengajar pada setiap sekolah inklusi.

Berdasarkan data dari Direktorat Pendidikan Masyarakat dan Pendidikan Khusus, ketersediaan sekolah inklusi semakin meningkat. Pada tahun 2017, tersedia 31.725 sekolah inklusi dengan 159.002 siswa. Hingga tahun 2021, jumlah sekolah meningkat menjadi 35.802 sekolah inklusi dengan 127.541 siswa. Peningkatan tersebut menunjukkan upaya nyata pemerintah untuk memberikan pendidikan yang layak bagi penyandang disabilitas, meskipun masih perlu dilakukan perbaikan dari sisi kualitasnya. Jumlah sekolah inklusif dan siswa penyandang disabilitas pada jenjang SD dan SMP dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 3.1 Data Sekolah Inklusif dan Siswa Penyandang Disabilitas Tahun 2021

Uraian	Jenjang Pendidikan	
	SD	SMP
Jumlah sekolah inklusi	17.134	3.817
Jumlah penyandang disabilitas	57.155	24.985

Sumber: Data Statistik Kemendikbud

Permasalahan Pendidikan Penyandang Disabilitas

1. **Permasalahan Sosial**

   Pelaksanaan pendidikan inklusif bagi penyandang disabilitas masih menghadapi kendala, salah satunya stigma negatif dari masyarakat. Hal ini dapat memperlebar kesenjangan penyandang disabilitas dengan anak pada umumnya dan berdampak pada penerimaan masyarakat terhadap mereka. Stigma negatif juga menghambat penyandang disabilitas untuk mendapatkan pendidikan yang selayaknya. Selain itu, masih banyak sekolah yang menyatakan tidak siap menerima peserta didik dengan kebutuhan khusus.

   Untuk mengatasi permasalahan sosial tersebut, telah dilakukan edukasi untuk meningkatkan kesadaran masyarakat bahwa penyandang disabilitas memiliki hak dan kesempatan yang sama dengan yang lain. Di antara upaya edukasi yang dilakukan adalah dengan mengubah istilah penyandang cacat menjadi penyandang disabilitas. Pada tahun 1970-an, individu yang berkebutuhan khusus dikenal dengan sebutan tuna. Pada tahun 1980-1990-an berkembang istilah penyandang cacat dan sejak tahun 2000-an digunakan istilah penyandang disabilitas.

   Proses panjang perubahan istilah tersebut menandakan usaha keras dalam memperjuangkan hak dan kesetaraan penyandang disabilitas. Perubahan istilah tidak hanya sekedar pergeseran terminologis, tetapi juga sebagai indikasi perkembangan persepsi masyarakat terhadap penyandang disabilitas. Jika pada awalnya penyandang disabilitas mendapatkan stigma negatif dan perlakuan diskriminatif, diharapkan pada akhirnya mereka menjadi warga masyarakat yang memiliki posisi dan kesempatan yang setara dengan warga pada umumnya.

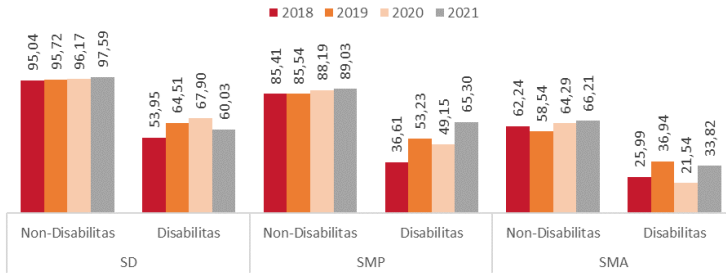
2. **Permasalahan Akademik**

   Selain permasalahan sosial, pendidikan penyandang disabilitas juga menghadapi kendala di bidang akademik. Kendala akademik terjadi karena saat ini sekolah yang menyelenggarakan pendidikan bagi penyandang disabilitas masih kesulitan mengaplikasikan kurikulum dalam *setting* inklusif. Sebagai contoh, bagaimana cara menjelaskan bentuk anatomi tubuh dalam pelajaran biologi kepada siswa tunarungu atau tunanetra. Berdasarkan hasil studi, sekolah inklusi masih menghadapi hambatan fisik, yaitu lingkungan belajar

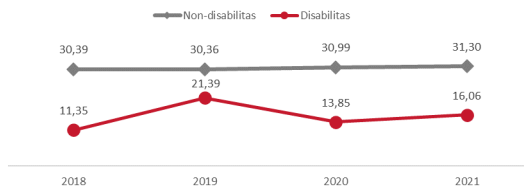
yang belum mengakomodasi kebutuhan penyandang disabilitas, dan nonfisik berupa perilaku diskriminatif di lingkungan sekolah (Tarmansyah, 2007: 154).

Hambatan tersebut ditambah lagi dengan adanya keterbatasan tenaga pengajar. Di sekolah inklusi diperlukan tiga guru untuk setiap kelas, yaitu guru kelas, guru mata pelajaran, dan guru pendamping khusus (GPK) yang memiliki kesiapan dalam melakukan pendampingan secara khusus dan berkesinambungan. Dalam Gambaran Sekolah Inklusif di Indonesia Tinjauan Sekolah Menengah Pertama (Kemendikbud, 2017: 17) dinyatakan bahwa dari 3.817 sekolah inklusi, hanya tersedia 1.101 GPK. Jumlah ini masih jauh dari aturan pemerintah yang mengharuskan minimal satu GPK bagi satu sekolah. Selain itu, pendidikan inklusif idealnya tidak hanya mengakomodasi peserta didik penyandang disabilitas, tetapi juga menyediakan desain pembelajaran dan sarana prasarana yang ramah penyandang disabilitas.

3. **Permasalahan Akses Pendidikan Penyandang Disabilitas**

Tingkat penyelesaian pendidikan (indikator 4.1.2*) digunakan untuk memantau akses terhadap pendidikan dan penyelesaiannya. Saat angka partisipasi sekolah mengindikasikan proporsi anak dan remaja yang terdaftar dalam satuan pendidikan, tingkat penyelesaian sekolah (*school completion rate*) memberikan informasi tentang anak dan remaja yang menyelesaikan jenjang pendidikan terakhirnya tanpa penundaan yang berlebihan. Tingkat penyelesaian pendidikan pada anak dan remaja penyandang disabilitas walaupun mengalami peningkatan dari tahun ke tahun, masih cenderung lebih rendah dibandingkan kelompok non-disabilitas (Gambar 3.6). Upaya perlu diarahkan untuk meningkatkan akses pendidikan pada penyandang disabilitas terutama pada jenjang pendidikan menengah.

Gambar 3.6 Kesenjangan Tingkat Penyelesaian Pendidikan Menurut Status Disabilitas

Sumber: Susenas, BPS

Tren yang sama juga terjadi pada Angka Partisipasi Kasar (APK) Perguruan Tinggi (indikator 4.3.1.(a)). Partisipasi penyandang disabilitas di pendidikan tinggi cenderung fluktuatif dari tahun ke tahun. Pada tahun 2021, 16,06% dari mahasiswa usia 19-23 tahun yang berkuliah di perguruan tinggi berstatus penyandang disabilitas. Perlu upaya afirmatif untuk mempercepat peningkatkan APK pendidikan tinggi pada kelompok penyandang disabilitas.

Gambar 3.7 Kesenjangan APK Perguruan Tinggi Menurut Status Disabilitas

Sumber: Susenas, BPS

A. Rumusan Fikih Pendidikan Inklusif Penyandang Disabilitas

1. Al-Qur'an dan Hadis Tentang Penyandang Disabilitas

Dalam pandangan Islam manusia memiliki kedudukan yang mulia dibanding makhluk lain. Bukti dari kemuliaan tersebut adalah manusia memiliki bentuk ciptaan paling ideal (*aḥsan at-taqwīm*) (QS. al-Tīn [95]:4); (QS. al-Isrā' [17]:70); (QS. al-Ḥujurāt [49]:11); (QS. al-Ghāfir [40]:64). Meski demikian manusia diciptakan secara beragam. Sebagian memiliki kelebihan dan keunggulan dibanding

sebagian yang lain. Kelebihan dan keunggulan diberikan bukan untuk menciptakan kelas antar manusia, tetapi agar terjadi kerja sama antar sesama sehingga terjadi keseimbangan di muka bumi (QS. al-Zukhruf [43]: 32).

Manusia dengan keterbatasan fisik adalah termasuk ragam penciptaan sebagaimana dimaksud. Namun, keterbatasan fisik tidak menjadikannya sebagai manusia kelas dua sehingga pantas mendapat perlakuan diskriminatif. Penyandang disabilitas sama dan setara dengan manusia lainnya, sehingga kedudukan dan kemuliaannya juga dijamin.

Literatur Islam mengakui keberadaan kelompok penyandang disabilitas dan bahkan memberikan pandangan yang positif-simpatik terhadap mereka. Penyandang disabilitas dipandang secara setara dengan non-disabilitas. Beberapa istilah semacam *A'ma*, *A'araj* (QS. al-Nūr [24]: 61); *ad-dlu'afā'* (QS. at-Taubah [9]: 91); *Ūlu ad-Dlarar* (QS. an-Nisā' [4]: 95); *Ahl al-Balā'*, *Ashḥāb al-A'dzār*, dan *Ahl az-Zamānah* ditemukan dalam literatur Islam. Semuanya menyebut dan mendeskripsikan disabilitas secara positif-simpatik dan sama setara dengan yang lain (Hawwā, 2010). Atas dasar prinsip kesetaraan dan kesamaan tersebut, Islam memandang bahwa penyandang disabilitas memiliki hak yang sama sebagaimana yang lain, termasuk hak mendapatkan pendidikan.

Pendidikan inklusif sebagai solusi bagi penyelenggaraan pendidikan bagi penyandang disabilitas di Indonesia, memiliki persamaan dengan praktik pendidikan penyandang disabilitas dalam Islam. Pendidikan penyandang disabilitas telah dipraktikkan oleh Nabi SAW meski dalam bentuk yang sangat sederhana. Dalam beberapa kesempatan Nabi SAW menjelaskan bahwa beliau diutus untuk menjadi pendidik atau guru (Abu Ghuddah, 2019).

> "Sesungguhnya *Allah SWT tidak mengutusku untuk membuat orang susah dan menghinakan orang. Akan tetapi Allah SWT mengutusku sebagai guru yang memudahkan*" (HR. Muslim).

> "*Hanyalah aku diutus sebagai guru*" (HR. Ibn Mājah).

Pada saat itu, Nabi SAW merupakan referensi utama yang memegang otoritas atas segala permasalahan. Menyangkut masalah pendidikan, pengakuan Nabi SAW sebagai guru (*mu'allim*) dapat diartikan sebagai representasi dari sebuah otoritas pendidikan yang darinya bersumber bentuk serta metode pendidikan Islam.

Pendidikan penyandang disabilitas dalam Islam dipaparkan dalam latar belakang diturunkannya QS. 'Abasa [80]: 1-10. Suatu ketika saat Nabi SAW sedang ada pembicaraan penting dengan para elit Quraisy, datanglah Abdullan ibn Ummi Maktum seorang penyandang disabilitas netra untuk meminta pengajaran terkait ajaran Islam. Nabi SAW tampak kurang berkenan lantaran Abdullah ibn Ummi Maktum menyela pembicaraan Nabi SAW dengan petinggi Quraisy yang diharapkan bisa memberikan kontribusi besar bagi perkembangan Islam ke depan. Bahkan, Nabi SAW sampai menunjukkan muka masam dan berpaling (An-Nawawi, 2019). Tidak lama berselang turunlah QS. 'Abasa [80]: 1-10 sebagai teguran atas sikap Nabi SAW.

عَبَسَ وَتَوَلَّى (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (٣) أَوْ
يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (٤) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى (٥) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (٦) وَمَا
عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى (٧) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (٨) وَهُوَ يَخْشَى (٩) فَأَنْتَ
عَنْهُ تَلَهَّى (١٠) [عبس: ١ - ١٠]

> "Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling. Ketika datang seorang buta kepadanya. Tahukah kamu barangkali ia mau membersihkan dirinya (dari dosa). Atau dia ingin mendapatkan pengajaran lalu pengajaran itu bermanfaat kepadanya. Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup. maka kamu melayaninya. Padahal tidak ada (celaan) atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman). Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedang ia takut kepada (Allah), maka kamu mengabaikannya" (QS. 'Abasa [80]: 1-10).

Sikap tersebut mendapat teguran, agar Nabi SAW tidak mengabaikan Abdullah Ibn Ummi Maktum. Berdasarkan teguran

yang diberikan kepada Nabi SAW melalui QS. 'Abasa [80]: 1-10 dapat dipahami bahwa pendidikan dan pengajaran seharusnya diberikan secara sama dan setara. Penyandang disabilitas memiliki hak yang sama dengan kelompok masyarakat lain, sehingga hak mereka untuk mendapatkan pendidikan harus dipenuhi. Dengan demikian, melalui QS. 'Abasa [80]: 1-10 ini dapat dinyatakan bahwa Islam memiliki formulasi pendidikan untuk penyandang disabilitas, yaitu pendidikan inklusif.

Sebagai seorang penyandang disabilitas Abdullah Ibn Ummi Maktum tidak hanya mendapat pengakuan dan dukungan untuk memperoleh kesempatan yang sama dalam pendidikan, beliau bersama sahabat Mash'ab Ibn 'Umair juga didaulat oleh Nabi SAW untuk menjadi tenaga pengajar di Madinah. Hal ini menunjukkan bahwa formulasi pendidikan inklusif Islam tidak hanya sebatas memberikan hak yang selayaknya bagi penyandang disabilitas, namun juga mengakui dan mengapresiasi kualifikasi yang mereka miliki (Ad-Dzahaby, 2010).

Pendidikan inklusif juga disampaikan dalam sebuah hadis yang menceritakan seorang perempuan penyandang disabilitas mental datang kepada Nabi SAW saat beliau sedang duduk bersama sahabat yang lain.

عَنْ أَنَسٍ - رضى الله عنه - أَنَّ امْرَأَةً كَانَ فِى عَقْلِهَا شَىْءٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِى إِلَيْكَ حَاجَةً فَقَالَ يَا أُمَّ فُلاَنٍ انْظُرِى أَىَّ السِّكَكِ شِئْتِ حَتَّى أَقْضِىَ لَكِ حَاجَتَكِ فَخَلاَ مَعَهَا فِى بَعْضِ الطُّرُقِ حَتَّى فَرَغَتْ مِنْ حَاجَتِهَا

"Diriwayatkan dari Anas Ra. bahwa seorang perempuan penyandang disabilitas mental mendatangi Rasul SAW Ia berkata "wahai Rasul SAW sesungguhnya aku memiliki kepentingan (bersifat rahasia/ pribadi) dengan engkau." Rasul SAW menjawab, "wahai ibu fulan di sudut jalan mana engkau ingin menyampaikan (secara pribadi) kepentinganmu itu?" Lalu Rasul SAW (duduk Bersama) dengan perempuan itu di sebuah sudut jalan sampai ia selesai menyampaikan kepentingannya" (HR. Muslim).

Imam Nawawi berpendapat bahwa perempuan tersebut datang untuk berkonsultasi terkait hal yang sifatnya pribadi dan tidak ingin diketahui orang lain, sehingga hadis ini memiliki konteks pendidikan (An-Nawawi, 2019). Selain itu, hadis ini memiliki konteks pendidikan bagi penyandang disabilitas mengingat yang datang adalah perempuan dengan disabilitas mental. Sebagaimana hadis menyatakan ketika seorang perempuan penyandang disabilitas mental datang untuk keperluan mendapat pengajaran dan meminta sejenak menepi di sebuah sudut jalan, Nabi SAW bersedia memenuhi. Bahkan dalam sebuah riwayat Nabi SAW sampai menuntun perempuan tersebut menuju sudut jalan yang dimaksud (Ibnu Mājah, 2019).

Kesediaan Nabi SAW untuk sejenak menepi dan memberikan pengajaran dalam hadis tersebut menunjukkan praktik pemenuhan hak pendidikan bagi penyandang disabilitas dan adanya perlakuan khusus bagi mereka. Perlakuan khusus ini dibutuhkan dalam proses pendidikan bagi penyandang disabilitas, seperti halnya pelaksanaan pendidikan inklusif yang memerlukan adaptasi kurikulum, lingkungan, dan tenaga pengajar untuk menyesuaikan dengan kebutuhan khusus penyandang disabilitas.

Penjelasan dari QS. 'Abasa [80]: 1-10 dan HR. Muslim menjadi dasar formulasi pendidikan penyandang disabilitas dalam perspektif Islam. Penyandang disabilitas dipandang sebagai kelompok masyarakat yang memiliki hak yang sama dengan masyarakat pada umumnya, termasuk hak atas pendidikan. Praktik pendidikan yang dilaksanakan juga berjalan secara inklusif dengan mempertimbangkan kebutuhan khusus penyandang disabilitas.

2. Pesantren dan Pendidikan Penyandang Disabilitas

Sebagai lembaga pendidikan Islam yang menjunjung tinggi sisi kemanusiaan dan egaliter, pesantren telah membuka ruang lebar bagi semua kalangan untuk mendapatkan pembelajaran. Praktik ini didasarkan pada prinsip-prinsip dasar penyelenggaraan pendidikan di lingkungan pondok pesantren [Adhim:2020], yaitu:

a. Egaliter

Nilai dan tradisi egaliter menjadi salah satu ciri masyarakat pesantren. Nilai ini merupakan embrio bagi pendidikan pesantren untuk dapat menerima beragam santri/peserta

didik tanpa memandang latar belakang, keterbatasan fisik, dan lainnya.

b. Kesederhanaan
   Peserta didik atau santri yang memiliki keterbatasan fisik dan mental akan merasa aman berada di pesantren karena semua santri memiliki tradisi kesederhanaan diri dan menempatkan dirinya pada posisi yang setara.
c. Kemandirian dan tolong menolong
   Selain tempat belajar, pesantren dapat menjadi tempat untuk melakukan pembiasaan dan menanamkan karakter positif bagi para santri. Prinsip ini sekaligus menempatkan dan memposisikan penyandang disabilitas sebagai insan yang harus diberdayakan dan dibekali dengan prinsip-prinsip kemandirian hidup.
d. Keberpihakan
   Sejak berdirinya, pesantren merupakan lembaga pendidikan yang bertujuan untuk melayani masyarakat kelas menengah ke bawah. Misi dakwah yang diusung adalah penyelamatan akidah dan upaya memberikan akses pendidikan kepada kelompok rentan.

Empat prinsip di atas merupakan embrio penyelenggaraan pendidikan inklusif di pondok pesantren. Walaupun pesantren telah mengakomodir kelompok penyandang disabilitas, namun belum banyak pesantren yang memberikan fasilitas atau infrastruktur khusus untuk penyandang disabilitas. Untuk itu, perlu langkah konkret dari pengelola pondok pesantren untuk melengkapi fasilitas utama santri dengan infrastruktur yang ramah penyandang disabilitas, seperti kamar mandi khusus, tangga khusus, dan fasilitas lainnya yang dibutuhkan.

B. Rekomendasi

Pendidikan inklusif sebagai solusi bagi permasalahan pendidikan penyandang disabilitas telah memiliki landasan yuridis yang kokoh. Selain itu, Islam juga telah mengonfirmasi penyelenggaraan pendidikan inklusif untuk penyandang disabilitas yang dirumuskan dari Al-Qur'an dan sunnah. Namun, dalam pelaksanaannya masih diperlukan upaya konkret untuk penguatan pendidikan inklusif

antara lain:

1. Di tingkat daerah, hendaknya tersedia minimal satu sekolah inklusi di setiap kabupaten/kota yang memiliki kesiapan untuk menerima peserta didik berkebutuhan khusus. Kesiapan tersebut mencakup: lingkungan yang ramah terhadap penyandang disabilitas, adaptasi kurikulum, hingga ketersediaan tenaga pendidik khusus sesuai kebutuhan penyandang disabilitas. Dengan ketersediaan sekolah inklusi di setiap kabupaten/kota diharapkan dapat menjangkau lebih banyak peserta didik berkebutuhan khusus sehingga prinsip pendidikan untuk semua benar-benar dapat dilaksanakan.
2. Edukasi dan advokasi juga harus diupayakan oleh semua pihak agar kesadaran akan kesamaan dan kesetaraan penyandang disabilitas dapat terus ditingkatkan. Hal ini penting dilakukan untuk menghapus stigma negatif terhadap penyandang disabilitas di masyarakat yang dapat menghambat pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas, termasuk hak atas pendidikan.
3. Mendorong pesantren dan sekolah pada umumnya untuk menyediakan fasilitas infrastruktur yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

Islam dan Kesetaraan Gender: Kekerasan, Pernikahan Paksa, Pelecehan Seksual dan Partisipasi Publik Perempuan

Kesetaraan gender tidak hanya fundamental untuk memenuhi hak asasi manusia dan mewujudkan keadilan, tetapi juga merupakan landasan untuk menciptakan bangsa yang sejahtera. Namun, sangat disayangkan berbagai kasus yang merusak harkat dan martabat perempuan seperti kekerasan seksual, pelecehan seksual, *human trafficking*, diskriminasi, dan perkawinan paksa, kekerasan dalam rumah tangga dan berbagai masalah terhadap kaum perempuan masih terjadi hingga saat ini. Komnas Perempuan menyatakan bahwa terdapat kenaikan kasus kekerasan berbasis gender yang cukup signifikan hingga 50% dari 226.062 kasus (2020) menjadi 338.496 kasus (2021). Angka ini diyakini masih belum seluruhnya menangkap kasus yang terjadi di masyarakat, mengingat kasus kekerasan dan pelecehan kepada perempuan seperti fenomena gunung es, hanya sedikit yang tampak di permukaan.

Ironisnya, survei Kemendikbudristek (2019) menunjukkan kampus (15%) menjadi salah satu tempat setelah transportasi umum (19%) dan jalanan (33%) di mana kekerasan pada perempuan sering terjadi. Penelitian lainnya juga menemukan bahwa 40% dari 304 mahasiswi yang disurvei pernah mengalami kekerasan seksual. Dengan demikian, tempat yang seharusnya memberikan rasa aman dan nyaman bagi perempuan masih berisiko sebagai tempat terjadinya kekerasan.

Dalam hal partisipasi perempuan dalam pengambilan keputusan, Indonesia masih tertinggal. Indonesia menduduki peringkat ke-7 se-ASEAN untuk keterwakilan perempuan di parlemen (*World Bank*, 2019). Terdapat enam penyebab partisipasi politik perempuan masih rendah, yaitu: (1) partai politik yang cenderung maskulin termasuk sistem pemilu yang tidak berpihak kepada perempuan; (2) fragmentasi gerakan perempuan berdasarkan kepentingan dan orientasi para aktivisnya; (3) keterbatasan kepemilikan aset secara hukum pada perempuan; (4) pembagian peran gender yang menghambat karir perempuan dalam politik; (5) ketimpangan pemberitaan di media massa tentang perempuan; dan (6) kepercayaan publik untuk memilih perempuan menjadi anggota legislatif (Permatasari, 2009).

Dengan kemajuan zaman dan teknologi saat ini, sangat disayangkan bahwa diskriminasi berdasarkan gender masih sering terjadi. Permasalahan ini terjadi di hampir seluruh dunia. Belum seluruh perempuan bisa menikmati kesetaraan dalam hak-hak hukum, sosial dan ekonomi. Menurut Helmi Ali, salah satu faktor yang menyebabkan marginalisasi kepada perempuan yang menyebabkan ketidakadilan gender adalah faktor politik. Fenomena politik yang mengakibatkan peminggiran pada perempuan makin diperkuat dengan budaya patriarki yang tidak berpihak pada perempuan. Larangan perempuan untuk bekerja dan berkontribusi di ruang publik, normalisasi kekerasan dan pelecehan terhadap perempuan, perempuan sebagai sumber fitnah, eksploitasi seksual pada perempuan, dan pembatasan akses pendidikan pada perempuan masih sering ditemukan di masyarakat.

A. Rumusan Fikih Kesetaraan Gender

Islam hadir pada masa *jahiliyah* yaitu pada saat masyarakat menganggap posisi perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Perempuan diperlakukan seolah tidak memiliki hak sama sekali dan nilai-nilai kemanusiaannya "dilupakan". Fakta itu bahkan direkam secara *sarih*

dalam beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW Dalam al-Qur'an misalnya Allah SWT berfirman:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

"*Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung hinaan ataukah akan menguburkan ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu*" (Qs. Al-Nahl [16]: 58-59).

Fakhruddin al-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib* berpendapat bahwa ayat di atas menggambarkan kebiasaan masyarakat *jahiliyah* yang menyembunyikan kehamilan istrinya hingga proses persalinan dan diketahui jenis kelamin bayinya. Mereka akan bersuka cita untuk kelahiran bayi laki-laki, namun tidak sebaliknya.

Dengan hadirnya Islam, perempuan secara perlahan mendapatkan rekognisi baik di ranah domestik maupun publik. Dalam al-Qur'an, Allah SWT menegaskan bahwa kemuliaan *(akramiyah)* manusia tidak dilihat dari jenis kelamin melainkan dari aspek ketakwaan baik laki-laki maupun perempuan. Allah SWT berfirman:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa*" (al-Hujarat [49]: 13).

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam memandang posisi perempuan adalah sempurna dan perempuan juga memiliki hak sebagaimana laki-laki.

1. Isu Gender di Ranah Domestik

a. Kekerasan Terhadap Perempuan Menurut Islam

Target 5.2 TPB/SDGs bertujuan untuk menghapuskan segala bentuk kekerasan terhadap kaum perempuan di ruang publik dan pribadi, termasuk perdagangan orang dan eksploitasi kekerasan seksual, serta berbagai jenis eksploitasi lainnya.

Terdapat 3 (tiga) bentuk kekerasan pada perempuan, yaitu: (1) kekerasan seksual atau perlakuan salah secara seksual (*sexsual abuse*), seperti hubungan seksual dengan paksaan fisik dan eksploitasi seksual; (2) kekerasan fisik seperti memukul, menendang, mencambuk, atau mencekik dan lain-lain; dan (3) kekerasan emosional seperti perilaku menghina atau membuat rendah diri, merendahkan atau mempermalukan, menakut-nakuti, atau mengintimidasi, dan lain sebagainya.

Apapun bentuk kekerasan tidak diperbolehkan dalam Islam. Dalam salah satu tujuan dari lima syariat Islam (*Maqashid al-Syariah*) ada yang dikenal dengan *hifdz al-Nafs* yaitu menjaga jiwa. Kekerasan selain bisa menghilangkan terwujudnya *syariat*, juga membahayakan. Nabi SAW dalam sebuah sabdanya yang diriwayatkan oleh sahabat Ibnu Abbas pernah berkata:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

> "Tidak boleh ada bahaya untuk orang lain dan juga membalas sebuah bahaya dengan sebuah bahaya."

Al-Qur'an mengajarkan manusia untuk saling menghormati dan menghargai dan melarang adanya sikap merendahkan, melecehkan, melukai apalagi melakukan penindasan. Namun, sampai saat ini masih ada pandangan bahwa Islam memberi pembenaran terhadap praktik kekerasan, terutama kekerasan rumah tangga. Tesis ini sering dikaitkan dengan firman Allah SWT dalam surat an-Nisa ayat 34.

Pada dasarnya ayat dalam surat an-Nur tersebut menjelaskan mekanisme koreksi dan sanksi dalam rumah tangga jika terjadi "*nusyuz*" dari pihak istri. Hal pertama yang perlu dilakukan adalah memberi nasihat, lalu "tidak menemaninya" di tempat tidur, meliputi tidak menggaulinya, tidak tidur satu ranjang, dan tidak mengajaknya bicara maksimal tiga hari.

Selanjutnya jika kedua upaya tersebut tidak berhasil, maka alternatif ketiga yaitu memukul. Namun, yang perlu diingat adalah yang dimaksud memukul adalah pemukulan yang tidak melukai (*dharb Ghair mubarrih*). Bahkan dalam beberapa literatur kitab tafsir, ilustrasi pemukulan adalah dengan siwak yaitu kayu kecil yang sering digunakan untuk membersihkan gigi pada zaman dulu. Betapa kata "pukul" dalam ayat ini tidak "semengerikan" seperti yang diilustrasikan beberapa orang.

Dengan demikian, frasa memukul dalam ayat tersebut untuk mengatur kembali mekanisme sanksi yang aman dan nyaman terhadap pasangan. Kejadian-kejadian pemukulan suami kepada istri, yang melampaui batas dan sangat membahayakan istri, sangat jauh berbeda dengan apa yang telah dikonsepsikan dalam al-Qur'an.

Aturan yang digariskan oleh ulama dalam konteks ini adalah pemukulan tidak dilaksanakan pada satu objek, menghindari bagian wajah, tidak boleh memukul dengan cemeti dan tongkat, harus dengan pukulan minimalis sebab tujuan utamanya adalah mendidik bukan melukai. Bahkan menurut Wahbah, sekiranya pemukulan terlaksana dan mencederai istri, pihak suami harus dibebani ganti rugi (*dhaman*).

Meski syariat membolehkan "memukul" dengan gambaran yang ketat seperti di atas, para ulama sebagaimana direkam Wahbah al-Zuhaili, sepakat bahwa tidak memukul adalah lebih utama daripada memukul.

Tesis ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad SAW sendiri. Beliau bersabda:

ولن يضرب خيارکم.

“Laki-laki yang baik tak akan memukul (istrinya).”

Oleh karena itu, menurut Wahbah, dengan mempertimbangkan hadis dan atsar di atas sebenarnya yang lebih utama adalah tidak memukul bukan sebaliknya. Hal ini sebenarnya lebih menjiwai salah satu ajaran al-Qur’an tentang bagaimana anjuran berinteraksi secara baik dengan istri. Allah SWT berfirman:

فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

“Setelah itu (suami) dapat menahan dengan cara yang baik dan melepas dengan cara yang baik” (Qs. Al-Baqarah [2] 229).

Baru-baru ini, *Grand Syaikh* al-Azhar, Syaikh Ahmad al-Thayyeb merilis sikap yang menegaskan poin-poin di atas bahwa memukul istri dilarang sesuai hukum asalnya. Sebuah pernyataan sikap yang amat maju dan patut diapresiasi.

Wahbah al-Zuhaili dalam al-Tafsir al-Munir memberi kesimpulan berbeda, yaitu poin utama dalam ayat an-Nisa 34 di atas justru sedang berposisi “mengancam” para suami jika melakukan kezaliman sekaligus memotivasi mereka untuk segera menerima permintaan maaf istri jika melakukan kesalahan.

b. Pernikahan Paksa Menurut Islam

Pernikahan adalah salah satu aspek yang pada masa *jahiliyah* menjadi tempat di mana penindasan kepada perempuan sering terjadi. Salah satu contoh pernikahan zaman *jahiliyah* yang begitu tidak berpihak pada perempuan adalah adanya poligami tanpa batas (seorang suami bisa memiliki banyak istri). Islam kemudian hadir untuk mengubahnya dan mengatur poligami menjadi lebih bermartabat, serta harus memenuhi syarat. Bahkan dalam beberapa kitab kuning seperti kitab *Mughni al-Muhtaj* karya al-Khatib al-Syirbini, disebutkan bahwa konsep utama dalam pernikahan dalam monogami.

Al-Qur’an berkali-kali menegaskan tentang kesakralan pernikahan. Pernikahan adalah *“Mitsaqan Ghalidha”* (ikatan yang kokoh). Dalam pernikahan harus ada “*muasyarah bi*

al-Ma'ruf" (relasi yang patut atau baik). Beberapa ayat dan hadis lain juga mencoba mendekonstruksi pernikahan di era jahiliyah yang tidak bermartabat menuju pernikahan yang bermartabat.

Penjelasan di atas menjadi pondasi dalam fikih pernikahan. Pernikahan adalah momen yang sakral dalam kehidupan, sehingga harus ada aturan agar tidak ada pihak yang dirugikan. Dengan demikian, sangat tidak sejalan jika ada pemahaman sebagian orang bahwa pernikahan paksa dibenarkan dalam fikih.

Dalam kitab Fath al-Muin, salah satu kitab penting dalam kajian fikih Syafi'i di Indonesia ditulis:

وهو أب فأبوه فيزوجان بكرا أو ثيبا بلا وطء بغير إذنها لكفء لا ثيبا بوطء إلا بإذنها نطقا

"*Wali (ayah dan kakek) boleh menikahkan gadis perawan atau janda yang hilang perawannya tanpa senggama tanpa izin kepada laki-laki yang sekufu'. Tidak boleh menikahkan janda yang hilang perawannya dengan senggama kecuali ada izin secara verbal darinya.*"

Konsep ijbar menjadi salah satu tema yang dibahas dalam fikih pernikahan didasarkan dengan salah satu hadis, di antaranya:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ [ص:١٣٩٩] وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا

Dari Ibnu Abbas. Ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "*Janda lebih berhak pada dirinya ketimbang walinya sementara perawan dimintai izin dan diamnya adalah menjadi izinnya*".

Dalam hadis di atas Nabi SAW sedang menarasikan kaitan antara perempuan dengan pernikahan. Bagi perempuan janda, ia lebih berhak pada dirinya ketimbang walinya sehingga lebih leluasa untuk memilih dan menentukan urusan pernikahan. Sementara bagi gadis perawan perlu dimintai izin terkait

urusan pernikahannya. Izin dari gadis perawan cukup berupa diamnya, karena biasanya mereka pemalu sehingga tidak bisa memvisualisasikan keinginan hatinya kecuali dengan diam.

Namun demikian, konsep *ijbar* tidak dimaknai pemaksaan yang berujung pada kesewenang-wenangan. Ulama menetapkan beberapa syarat dalam pelaksanaan teknis konsep *mujbir* ini, yaitu:

1) Tidak ada permusuhan yang nyata antara kedua belah pihak: gadis dan wali.
2) Tidak ada permusuhan antara gadis dan calon suami.
3) Calon suaminya adalah sosok yang setara dengan sang gadis (sekufu')
4) Calon suami mampu memberi dan menunaikan mahar.
5) Seorang gadis dinikahkan dengan mahar *mistl*. Yakni mahar yang sesuai dengan kedudukan, martabat dan status sosial pihak perempuan.
6) Mahar berupa mata uang yang berlaku di negara tersebut.
7) Mahar yang diberikan bersifat kontan, tidak dicicil.

Dari penjelasan di atas, secara tidak langsung ulama sebenarnya tidak membuka lebar-lebar potensi *ijbar* dalam pernikahan. Mengingat dari tujuh syarat yang diajukan tersebut sangat sulit dipenuhi, jika pun terpenuhi maka bukan *ijbar* lagi yang terjadi akan tetapi pernikahan yang berlangsung atas dasar saling rela *(antaradhin).*

Suatu ketika ada seorang gadis mengadu pada Nabi SAW bahwa sang ayah telah memaksa dia untuk menikah dengan laki-laki yang tidak disukainya. Setelah mendengar keluh kesahnya, Nabi SAW kemudian memutuskan untuk mengembalikan urusan tersebut kepada sang gadis.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep *ijbar* bukanlah sebuah keharusan melainkan bisa atau tidaknya wali menggunakan haknya. Konsep *ijbar* lebih tepat diilustrasikan dengan "seorang wali menerjemahkan" keinginan sang anak yang dianggap kurang paham dengan seluk beluk rumah tangga. Dengan kemajuan zaman dan akses informasi, saat ini sebagian besar perempuan sudah lebih memahami mengenai seluk beluk rumah tangga.

Syaikh Wahbah menyebut bahwa perempuan berhak memilih laki-laki sebagaimana laki-laki berhak memilih perempuan. Bukan hanya itu, akad nikah yang dibangun, menurut Wahbah harus berpondasi pada kebebasan, termasuk bebas dalam menentukan pasangan sejak awal. Dengan memilih pasangan sendiri secara leluasa dan menikah dengan pasangan yang sekufu' maka ikatan pernikahan akan lebih kuat. Tokoh asal Damaskus ini menegaskan bahwa hak perempuan untuk memilih secara mandiri adalah hak yang sifatnya naluriah dan normal dan dibenarkan dalam syariat dan agama Allah SWT.

2. Isu Gender di Ranah Publik

a. Isu Kekerasan Seksual Menurut Islam

Islam hadir untuk menegakkan kehormatan umat manusia, baik laki-laki atau perempuan. Dalam hal ini Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Dan sungguh Kami telah memuliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan lautan, Kami beri mereka rejeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan mahluk yang telah kami ciptakan" (Qs. Al-Isra [17]: 70).

Dalam ayat di atas, Allah SWT menegaskan bahwa Allah SWT memuliakan "bani Adam" yaitu anak cucu Adam baik laki-laki ataupun perempuan yang sama-sama memiliki kemuliaan.

Dalam ayat lain ditegaskan bahwa kemuliaan seseorang *(akromiyah al-Insan)* itu ditetapkan berdasarkan ketakwaan bukan bergantung pada jenis kelamin. Allah SWT berfirman:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa (al-Hujarat [49]: 13).

Dalam ayat ini setelah menegaskan penciptaan manusia yang berbeda-beda baik dalam jenis kelamin, suku dan kabilah-kabilah, Allah SWT juga menegaskan bahwa perbedaan itu tidak ada signifikansinya sama sekali karena kemulian manusia berdasarkan ketakwaannya.

Rasul sendiri dalam sebuah hadis menegaskan bagaimana menghargai kehormatan manusia; baik laki-laki ataupun perempuan. Hadis ini dianggap sebagai “deklarasi” Nabi SAW atas kampanye anti kekerasan dan pelecehan kepada perempuan. Hadis tersebut berbunyi:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟"، قَالُوا: يَوْمٌ حَرَامٌ، قَالَ: "فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟"، قَالُوا: بَلَدٌ حَرَامٌ، قَالَ: "فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟"، قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ "، قَالَ: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا"، فَأَعَادَهَا مِرَارًا، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: " اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ، اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ - قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّهَا لَوَصِيَّتُهُ إِلَى أُمَّتِهِ، فَلْيُبْلِغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ، لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ "

Dari Ibnu Abbas sesungguhnya Rasulullah SAW berkhutbah di hari Idul Adha beliau bersabda: Wahai sekalian manusia, hari apakah ini? mereka menjawab: Hari haram, beliau bertanya kembali: di negara mana ini? mereka menjawab: di negara haram. Beliau berkata kembali: di bulan apa ini? mereka menjawab: di bulan haram. Lalu nabi bersabda: Sesungguhnya darah kalian,

harta kalian, harga diri kalian ialah haram atas kalian sebagaimana haramnya hari kalian ini, negara kalian ini dan di bulan kalian ini". lalu beliau mengulang beberapa kali kemudian beliau mengangkat kepalanya lalu beliau bersabda: Ya Allah SWT apakah aku sudah menyampaikan? Ya Allah SWT apakah aku sudah menyampaikan? Ibnu Abbas berkata: Maka demi Zat yang jiwaku ada dalam kekuasaanNya sesungguh khutbah ini adalah wasiat bagi umat baginda nabi maka hendaklah menyampaikan yang hadir kepada yang tak hadir. Janganlah kalian kembali setelah aku tiada kepada kekafiran yang memukul sebagian kalian kepada leher sebagian yang lain."

Kekerasan dan pelecehan seksual kepada perempuan lahir karena perempuan tidak dipandang sebagai "subjek", yang memiliki kehendak dan memiliki nilai-nilai baik spiritual, intelektual dan emosional. Maka khutbah Nabi SAW menegaskan kehormatan manusia baik laki-laki atau perempuan. Hadis di atas adalah panduan yang penting dari Nabi SAW

Sebenarnya tidak hanya satu kali Nabi SAW menegaskan soal kehormatan manusia. Misalnya dalam satu hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ التَّقْوَى هَاهُنَا" وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ "بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ

Dari Abu Hurairah ia berkata: Rasulullah bersabda: Janganlah kalian saling hasud, saling tipu, saling benci, saling membelakangi janganlah dari kalian membeli belian sebagian saudara yang lain. jadilah kalian semua bersaudara karena Allah. Orang muslim

bersaudara dengan sesama muslim, tak boleh menzaliminya, merendahkannya dan menghinakannya. Takwa ada di sini (nabi memberi isyarah ke hatinya) selama tiga kali: cukuplah seseorang dianggap jelek ketika ia merendahkan saudaranya yang muslim. Tiap orang muslim atas muslim lainnya haram darahnya, hartanya dan kehormatannya".

Grand Syaikh al-Azhar, Syaikh Ahmad al-Thayyeb, mengeluarkan beberapa sikap terkait isu-isu perempuan diantaranya tentang kekerasan dan pelecehan seksual pada perempuan, yaitu: *"kekerasan terhadap perempuan haram secara syariat"* dan *"pelecehan seksual merupakan tindakan kriminal yang diharamkan dan tidak dibenarkan oleh syariat."*

Dalam al-Qur'an, pelecehan pada perempuan diasosiasikan dengan *al-Rafast* dan *al-Fakhisah*. *Al-Rafast* sendiri salah satu maknanya adalah ungkapan-ungkapan verbal yang keji pada perempuan (al-Ifhasy li al-Mar'ah fi al-Kalam) dan hal tersebut jelas dilarang.

b. Keterlibatan Perempuan di Ruang Publik Menurut Islam

Islam memperhatikan hak-hak perempuan meliputi hak pendidikan, hak sosial, hak politik, hak ekonomi dan lain sebagainya. Dalam pendidikan misalnya, perintah mencari ilmu dan membaca *(iqra')* tidak terbatas dengan jenis kelamin tertentu melainkan bersifat umum bagi laki-laki dan perempuan.

Sementara itu, perempuan juga berhak mendapatkan hak-hak sosialnya dalam pandangan Islam. Rekognisi hak sosial perempuan adalah wujud dari firman Allah SWT

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Barangsiapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (Qs. Al-Nahl [16]: 97).

Ayat tersebut dan beberapa hadis yang serupa, menurut Khadijah al-Nabrawi, adalah bukti bahwa Islam memberikan hak kepada perempuan untuk aspek sosial. Perempuan memiliki hak dan bisa menempati posisi sebagaimana laki-laki, termasuk hak politik dan hak ekonomi. Hak politik perempuan dalam Islam adalah suara mereka juga didengarkan, diakomodir dan dijadikan pertimbangan oleh Nabi SAW.

Sementara hak ekonomi perempuan didasarkan pada sebuah hadis yang berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أُمِّ هَانِئٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لَهَا: "اتَّخِذِي غَنَمًا فَإِنَّ فِيهَا بَرَكَةً

"Abu Bakar bin Syaibah menceritakan kepadaku. Dia berkata: Waki' menceritakan dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Ummi Hani' sesungguhnya nabi berkata padanya: "Wahai Ummu hani, jadikanlah (rawat dan ternaklah) olehmu kambing sebagai ternak karena di dalamnya ada keberkahan".

Hadis di atas menggambarkan bahwa perempuan atau istri boleh beraktivitas atau bekerja di luar rumah. Syaikh Wahbah al-Zuhaili menyebut bahwa pekerjaan adalah hak naluriah manusia, yang merupakan keistimewaan dan kemuliaan. Dalam bekerja, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, baik dalam ranah keagamaan atau keduniaan.

Dalam al-Tafsir al-Munir, Wahbah menjelaskan bahwa aktivitas di dalam ataupun di luar rumah adalah pekerjaan dan bernilai ibadah. Perempuan bekerja disyariatkan selama senantiasa berpegang dengan aturan-aturan agama. Pekerjaan atau aktivitas yang dapat dikerjakan oleh perempuan, antara lain pekerjaan perkantoran, pendidikan, pertaniaan, perniagaan, perkebunan, produksi, industri, dan bahkan urusan medis.

Dalam urusan medis misalnya, Wahbah mencontohkan banyaknya sahabat perempuan seperti Rufaidah yang dalam

perang Khandaq bertindak sebagai bagian medis dengan mengobati dan menolong sahabat yang terluka. Sementara dalam bidang perniagaan, perempuan-perempuan di zaman Nabi SAW juga banyak yang berdagang. Bahkan Nabi SAW sendiri yang mengajari banyak perempuan cakap dalam berdagang.

Dar al-Ifta' al-Mishriyah menyebut bahwa:

فللمرأة ان تزاول عملا خارج البيت وبخاصة اذا احتاجت اليه أو كان العمل محتاجا اليها بل يكون ذلك واجبا عليها لاحقا لها

"*Boleh bagi perempuan untuk bekerja di luar rumah, apalagi ia memang membutuhkan pekerjaan itu bahkan terkadang menjadi wajib baginya.*"

Khadijah al-Nabrawi dalam bukunya Mausu'ah al-Huquq al-Insan fi al-Islam mencatat setidaknya ada 13 aspek hak-hak perempuan yang diakomodir dalam Islam sebagai bentuk pemuliaan Islam kepada perempuan. Aturan-aturan yang dibuat oleh Islam itu bahkan sebelumnya tidak pernah dibicarakan oleh peradaban-peradaban lain.

Islam ditinjau dari aspek historis mengembalikan kemanusiaan perempuan dan menekankan bahwa perempuan adalah *ibadullah* (hamba Allah Swt) sama seperti laki-laki, yang memiliki tanggung jawab (*taklif*) dan beban sebagai pengelola *(khalifah)* di bumi ini. Hal-hal yang menyebabkan perempuan kehilangan kemanusiaannya, hak-haknya, dan menyebabkan ketidaksetaraan sudah seharusnya dinilai sebagai "perlawanan" terhadap semangat agama dan tidak pantas dikaitkan kepada Islam yang sangat memuliakan perempuan.

3. Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam

Dalam upaya mewujudkan kesetaraan gender di Indonesia, dari perspektif keagamaan terdapat 3 (tiga) unsur yang harus dipenuhi. Pertama, unsur kesadaran atau kendali secara naluriah *(al-Wazi' al-Thabi'i)*. Secara naluriah perempuan memiliki nilai kemanusiaan sebagaimana laki-laki. Perempuan dan laki-laki sama-sama

memiliki perintah untuk menjadi *khalifah fi al-Ardh* sebagaimana pesan dalam al-Qur'an.

Kedua, unsur kesadaran atau kendali secara agama *(al-Wazi' al-Din)*. Agama Islam justru memposisikan perempuan setara dengan laki-laki, sama-sama mendapatkan hak dan mendapatkan nilai kemanusiannya tanpa direndahkan karena jenis kelamin sebagaimana pernah terjadi di era jahiliyah.

Ketiga, kendali negara *(al-Wazi' al-Shulthani)*. Negara harus hadir untuk mendorong dan memastikan aturan atau kebijakan yang berpihak kepada kemaslahatan perempuan dan menjauhkan mereka dari kemafsadatan. Regulasi yang mendesak untuk dirumuskan seperti aturan sunat perempuan agar dapat segera dirumuskan dan ditujukan untuk memperkuat posisi perempuan. Selain itu, perlu dipastikan bahwa regulasi yang dibuat tidak menghalangi hak dan merugikan perempuan.

Gambar 3.8 Tiga Unsur Untuk Mewujudkan Kesetaraan Gender Dari Perspektif Keagamaan

Sumber: formulasi penulis

B. Rekomendasi

Implementasi dan pemaknaan kesetaraan gender di masyarakat masih perlu ditingkatkan. Kekerasan terhadap perempuan perlu dicegah dan partisipasi perempuan di ranah publik dan dalam pengambilan

keputusan masih perlu terus didorong.

Prinsip kesetaraan gender dalam perspektif islam adalah kaum perempuan dan laki-laki sama dalam beberapa hal, yaitu sama-sama sebagai hamba Allah SWT, sebagai khalifah di muka bumi, dan memilki potensi yang sama dalam meraih tujuan dan kesuksesan. Prinsip ini secara jelas diuraikan di dalam al-Qur'an dan Hadis. Satu-satunya perbedaan antara perempuan dan laki-laki adalah ketakwaan mereka kepada Allah SWT. Dengan demikian, Islam memposisikan perempuan setara dengan laki-laki, sama-sama mendapatkan hak dan nilai kemanusiaannya. Untuk mewujudkan kesetaraan gender, beberapa upaya perlu dilakukan yaitu:

1. Negara harus hadir untuk mendorong dan memastikan keterlibatan perempuan dalam menyusun dan merumuskan regulasi atau kebijakan yang berpihak kepada kemaslahatan perempuan dan menjauhkan mereka dari kemafsadatan agar produk yang dihasilkan lahir dari perspekif yang representatif.
2. Masyarakat, khususnya kaum laki-laki harus lebih menghormati dan menghargai kedudukan kaum perempuan, menyayangi serta memuliakannya, sementara kaum perempuan juga harus bisa memuliakan dirinya sendiri.

Pandangan Islam terhadap Korupsi, Ketidakadilan Hukum, Diskriminasi, Kejahatan terhadap Hak Asasi Manusia, dan Perdamaian

Tujuan 16 pada Tujuan Pembangunan Berkelanjutan atau *Sustainable Development Goals* (TPB/SDGs) mengangkat isu utama tentang Perdamaian, Keadilan dan Kelembagaan yang Tangguh, yang di dalamnya mencakup stabilitas keamanan, Hak Asasi Manusia serta pemerintahan yang efektif dan akuntabel berdasarkan atas hukum.

Target yang ingin diwujudkan oleh Tujuan 16 diantaranya adalah: (1) secara signifikan mengurangi segala bentuk kekerasan dan angka kematian di mana pun; (2) menghentikan perlakuan kejam, eksploitasi, perdagangan dan segala bentuk kekerasan dan penyiksaan terhadap anak, dan (3) menjamin pengambilan keputusan yang responsif, inklusif, partisipatif dan representatif di setiap tingkatan yang diantaranya menyangkut tentang pencegahan korupsi. Ketiga target tersebut adalah salah satu dasar bahwa di antara tujuan besar TPB/SDGs adalah

kemanusiaan (*humanity*) dan keadilan sosial (*social justice*).

Persoalan Hak Asasi Manusia merupakan salah satu tema yang sering dibicarakan di Indonesia, khususnya sejak Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) merilis Deklarasi Universal HAM atau *Universal Declaration of Human Rights* pada tahun 1948. Isu toleransi antar umat beragama juga mengemuka di masyarakat. Selain itu, kerentanan juga masih menjadi persoalan, tidak hanya terkait identitas agama tapi juga kerentanan akibat kemiskinan dan kerentanan terhadap pendidikan.

Di Indonesia—meski belakangan menujukkan tanda perbaikan—konflik atas nama agama masih terjadi. Konflik-konflik tersebut seharusnya tidak bisa dilihat atas nama agama saja, tetapi perlu dilihat keterkaitan antar faktor yang melatarbelakanginya, misalnya antara kemiskinan dan ketimpangan sosial dengan kekerasan, kolusi dan kelangkaan sumber daya alam dengan sistem ekonomi, antara dominasi dan eksploitasi, hingga ke sistem politik represif. Masyarakat yang berkelebihan hidup berdampingan dengan mereka yang kekurangan dari sisi ekonomi, sehingga tercipta kondisi yang tidak stabil dan kurang harmonis dalam kehidupan (Windhu, 1992).

A. Rumusan Fikih Korupsi, Ketidakadilan Hukum, Diskriminasi, Kejahatan Terhadap Hak Asasi Manusia, dan Perdamaian

1. Korupsi Menurut Islam

Korupsi menjadi salah satu masalah besar negara-negara di dunia, tidak terkecuali Indonesia. Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 2003 menerbitkan konvensi anti korupsi (*United Nations Convention Against Corruption*/UNCAC) sebagai kesepakatan negara-negara untuk menyatakan korupsi sebagai kejahatan transnasional (Tim Penulis Lakpesdam PBNU, 2016). Dokumen UNCAC menyatakan korupsi bukan lagi masalah lokal tetapi fenomena transnasional yang mempengaruhi masyarakat dan ekonomi (Tim Penulis PBNU, 2016).

Dalam fikih *jinayah* (pidana) klasik, ada setidaknya 9 (sembilan) istilah yang bisa dirujuk untuk kejahatan korupsi: (1) *ghulul* (penggelapan), (2) *risywah* (gratifikasi), (3) *ghasab* (mengambil hak/harta orang lain), (4) *khiyanah* (pengkhianatan), (5) *muks* (liar), (6) *ikhtilas* (pencopetan), (7) *intihab* (perampasan), (8) *sariqah* (pencurian), dan (9) *hirabah* (perampokan). Namun, sembilan istilah tersebut tidak dapat mencakup seluruh masalah

korupsi yang modus operandinya terus berkembang. Berkaitan dengan mekanisme sanksi, Islam menyediakan pintu masuk bernama *takzir* yang lebih fleksibel dan memuat tindak pidana korupsi.

Korupsi bisa didefinisikan sebagai tindakan mengambil atau mengusai harta atau hak orang lain dengan cara yang tidak dibenarkan oleh syariat Islam. Tindakan tersebut sangat dilarang karena Islam menjaga soal harta. Dalam al-Qur'an disebut:

اِنَّمَا جَزٰۤؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِى الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِۗ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِى الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ

"Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan cara yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian harta benda orang lain itu (dengan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui" (QS. Al-Maidah 33).

Ayat di atas menegaskan bahwa dilarang bagi seseorang memakan harta orang lain dengan cara yang *bathil*, termasuk mengambil harta orang lain dengan cara korupsi. Menurut Imam al-Alusi, yang dimaksud dengan ayat tersebut bukan hanya memakan tetapi juga mengambil dan menguasai (Al-Alusi, 2001).

Sementara ayat lain yang melarang secara tegas tindakan pengkhianatan adalah firman Allah SWT dalam surat Ali Imran:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

"*Tidak layak seorang nabi menyelewengkan (harta rampasan perang). Siapa yang menyelewengkan (-nya), niscaya pada hari Kiamat dia akan datang membawa apa yang diselewengkannya itu. Kemudian, setiap orang akan diberi balasan secara sempurna sesuai apa yang mereka lakukan dan mereka tidak dizalimi*" (QS. Ali Imran 161).

Ghulul pada ayat tersebut berarti pengkhianatan. Hal ini sesuai dengan kondisi koruptor yang mengkhianati amanah rakyat, yaitu dengan mengambil harta yang bukan haknya melalui perantara jabatan yang diamanahkan kepada mereka. Selain itu, mudarat yang ditimbulkan akibat korupsi sangat banyak, yaitu dapat merusak sosial budaya, ekonomi, dan nilai-nilai agama. Korupsi mendistorsi nilai agama dengan cara merusak kesucian nilai agama.

Faktor budaya merupakan salah satu penyebab korupsi. Seseorang yang menjabat suatu kekuasaan pada umumnya menjadi tempat bergantung bagi keluarganya. Hal ini menyebabkan orang tersebut memiliki beban yang sangat berat, baik ekonomi maupun psikologi, sehingga rentan melakukan korupsi. Dalam kaidah fikih disebutkan '*'al-adatu muhakkamatun*", artinya kebiasaan atau adat istiadat yang bersumber dari budaya mempunyai pengaruh di dalam penentuan hukum. Namun, jika budaya tersebut membawa dampak negatif dan membawa masyarakat kepada kemusyrikan, seperti budaya bergantung kepada keluarga yang memegang jabatan, maka budaya tersebut harus dihapuskan.

Secara ekonomi, korupsi juga menimbulkan biaya tinggi karena secara tersembunyi sektor produksi dipaksa menambah biaya akibat korupsi. Biaya tersebut akhirnya dibebankan kepada konsumen sehingga harga jual menjadi tinggi. Korupsi menyebabkan kesenjangan ekonomi semakin melebar karena beban biaya yang ditanggung konsumen terutama masyarakat ekonomi bawah menjadi semakin tinggi. Korupsi juga merupakan wujud penyalahgunaan kekuasaan yang merusak sistem politik.

Melihat dampak yang ditimbulkan, korupsi secara tidak langsung juga mencederai nilai-nilai *Maslahat*. Sebagaimana penuturan al-Ghazali, *maslahat* adalah melestarikan tujuan atau kepentingan Tuhan dalam syariat-Nya bagi manusia. Tujuan yang dimaksud adalah menjaga agama *(hifdu ad-Din)*, menjaga nyawa *(hifdu an-Nafs)*, menjaga akal *(hifdu al-Aql),* menjaga kehormatan *(hifdu al-irdl)*, menjaga keturunan *(hifdu an-nasl)* dan menjaga harta *(hifdu al-mal)*. Tujuan-tujuan tersebut dikenal dengan *maqoshid as-Syari'ah* atau tujuan-tujuan syariat (Al-Ghazali dkk, 1997).

Dengan melakukan korupsi, para koruptor seolah memerangi ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh Allah SWT dalam syariat-Nya. Para koruptor melakukan tindakan yang merusak sistem atau tatanan hukum, sosial budaya, dan moralitas suatu bangsa. Padahal balasan Allah SWT terhadap orang yang memerangi ketentuan-Nya sangat jelas:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh disalib atau dipotong tangan dan kaki dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan bagi mereka di dunia dan di akhirta mereka memperoleh siksaan yang besar, kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai atau menangkap mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (QS. Al-Maidah 33).

Menurut mayoritas ahli tafsir, ayat ini turun berkenaaan dengan pelaku perampokan disertai pembunuhan *(qathi'u thariq)* (Al-Razi, 2003). Bagi perampok yang melakukan pembunuhan dalam aksinya *(qhati'u tahriq)*, dikenai sanksi yang lebih berat dari pada pencurian. Mereka dikenai hukuman pancung, salib, dan dibuang dari tempat tinggalnya. Hukuman tersebut lebih berat dari pada pencurian biasa karena keduanya berbeda.

Perampok dikenai hukuman pancung karena ada hal dalam perampokan yang tidak dimiliki pencurian, yaitu kekuasaan *(mana'ah)*. Perampok tersebut berkuasa sebab ia mampu melakukan tindakan kriminal ganda, selain merampas harta, ia juga mampu membunuh pemiliknya. Korupsi berbeda dengan pencurian biasa. Korupsi merupakan akumulasi dari penyelewengan dan pengkhianatan terhadap jabatan. Dengan kekuasaan yang dimiliki, koruptor dapat melakukan pemotongan dana yang seharusnya

tersalurkan kepada maslahat masyarakat. Ulama berbeda pendapat mengenai kata-kata *fasad* pada ayat tersebut. Namun, secara *dhohir* yang dimaksud dengan *fasad* adalah seluruh perbuatan yang dapat merusak sistem di muka bumi, termasuk korupsi (Al-Syaukani, Tanpa Tahun).

Menurut penjelasan di atas, tindakan korupsi merupakan kejahatan luar biasa dan pelaku kejahatan tersebut harus ditindak tegas. Merujuk al-Qur'an surat al-Maidah ayat 33-34 maka koruptor bisa diberikan sanksi sebagaimana *qothi'u thoriq* yaitu dibunuh, diasingkan dan seterusnya. Keduanya terdapat persamaan yaitu sama-sama mengandalkan kekuasaan. Dengan kekuasaannya, *qothi'u thariq* dapat mengambil harta sekaligus membunuh korbannya. Begitu pula korupsi, koruptor dapat mengambil harta negara melalui kekuasaannya (jabatannya) yang merugikan negara dan masyarakat.

Upaya tindak pidana terhadap kasus korupsi harus melihat seluruh aspek kehidupan masyarakat agar hasil yang diinginkan tercapai secara maksimal. Kasus korupsi jangan sampai menjadi hal lumrah di masyarakat khususnya di kalangan pemegang kekuasaan dan pihak yang memiliki kesempatan. Oleh karena itu, perlu upaya pencegahan yang terintegrasi dari segala aspek diantaranya melalui budaya, pendidikan, agama, dan hukum untuk penegakannya dalam mengatasi serta mencegah terjadinya kasus korupsi dari sejak dini.

2. **Ketidakadilan Hukum Menurut Islam**

Islam begitu menjaga hak-hak keadilan dan kesetaraan antar sesama manusia (Al-Zuhaili, 2006), termasuk keadilan dan kesetaraan di hadapan hukum. Dalam sebuah hadis Rasul SAW menegaskan soal keadilan:

لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

"*Andai Fathimah mencuri maka aku akan memotong tangannya*" (Batthal, 2003).

Hadis tersebut memberi penegasan bahwa Rasul SAW akan menindak tegas siapa pun yang melakukan tindakan kriminal, termasuk anak kandungnya sendiri. Rasul SAW sangat serius

mengenai keadilan hukum dalam tatatan hidup bersama. Sementara terkait kesetaraan, beliau juga pernah menegaskan dalam sebuah sabdanya.

النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ

"*Manusia sama atau setara seperti gigi sisir*" (Al-Ashbihan, 1987).

Hadis di atas menegaskan tentang kesetaraan *(equality)* dalam Islam. Rasul SAW sebagai nabi meletakkan prinsip kesetaraan yang amat kokoh. Dalam Islam tidak ada superior dan inferior. Seluruh manusia, apapun jabatan, kedudukan, pangkat, warna kulit, ras dan perbedaan lainnya, semuanya sama, sama-sama menyembah kepada Tuhan Yang Esa dengan aturan *taklif* yang sama. Kesetaraan dalam Islam juga dibuktikan dalam tindakan yang nyata. Suatu ketika Abu Hurairah pernah berkata:

سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ : سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ : نَشَأْتُ يَتِيمًا ، وَهَاجَرْتُ مِسْكِينًا ، وَكُنْتُ أَجِيرًا لابْنَةِ غَزْوَانَ بِطَعَامِ بَطْنِي ، وَعُقْبَةِ رِجْلِي أَحْطِبُ لَهُمْ إِذَا نَزَلُوا ، وَأَحْدُو لَهُمْ إِذَا رَكِبُوا ، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الدِّينَ قِوَامًا ، وَجَعَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ إِمَامًا

"*Aku (Sulam bin Hayyan) mendengar Abu Hurairah berkata: Aku lahir tumbuh sebagai anak yatim, berjhijrah dalam keadaan miskin dan aku menjadi buruh bagi putri Ghazwan dengan imbalan makan untuk mengganjal perutku. Aku melayani mereka di rumah, menggiring unta jika mereka mengendarainya, lalu Allah menikahkan aku dengannya. Segala puji bagi Allah SWT yang menjadi agama Islam ini sebagai penolong (mereka yang lemah) dan menjadikan Abu Hurairah sebagai imam (pemimpin)*" (Sa'ad, 1990).

Termasuk kesetaraan dalam Islam adalah kesetaraan dan kesamaan di hadapan hukum *(equality before the law)*. Menurut Islam, di hadapan hukum semua manusia sama. Islam tidak mengenal istilah "tajam ke bawah dan tumpul ke atas". Sunan al-

Darimi mencatat sebuah kisah yang diceritakan dalam banyak kitab. Pada zaman Nabi SAW ada seorang perempuan dari bani Makhzum, salah satu suku terpandang di kalangan Quraish, koleganya meminta Usamah bin Zaid untuk melobi Nabi SAW agar ia tidak disanksi. Usamah sengaja dipilih karena ia dikenal sebagai "kecintaan nabi". Kemudian Nabi SAW merespon lobi-lobi dari Usama. Nabi SAW bersabda:

أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ" فَقَالَ: "إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ، تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ، أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

"*Apakah kamu akan memberikan pertolongan di dalam had dari had-had Allah*".. *kemudian beliau berdiri dan berkhutbah dan bersabda: Hanya saja orang-orang sebelum kalian celaka, sesungguhnya jika ada golongan mulia dari mereka mencuri maka ditinggalkan dan jika yang mencuri adalah kelompok lemah, hukum ditegakkan. Dan demi Allah SWT andai Fathimah putri Muhammad mencuri maka aku akan momotong tangannya*" (Al-Darimi, 2000).

Penjelasan-penjelasan di atas menjadi pedoman bahwa Islam memiliki semangat dalam keadilan dan kesetaraan, termasuk kesetaraan di hadapan hukum.

3. Diskriminasi dalam Pandangan Islam

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia pada pasal 1 menyebutkan bahwa "diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan atau pengucilan, yang langsung maupun tak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar agama, suku, ras, etnik, kelompok, golongan, status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik, yang berakibat pengurangan, penyimpangan atau penghapusan pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan aspek kehidupan lainnya."

Islam hadir saat struktur kehidupan masyarakat sangat diskriminatif, yaitu zaman ketika yang kuat menindas yang lemah, fanatik kesukuan, primordial dan permasalahan sosial lainnya. Islam datang untuk mengubah itu semua. Islam melarang kaum muslimin untuk bersikap diskriminasi, karena Allah SWT menciptakan umatnya berbeda-beda. Diskriminasi dapat menimbulkan konflik, perilaku sombong, dan sewenang-wenang terhadap orang lain. Islam mengajarkan konsep egaliter, kesetaraan, dan sikap anti diskriminasi kepada siapa pun. Hal ini ditunjukkan misalnya saat Jakfar bin Abi Thalib, sepupu Nabi SAW, diinterogasi Raja Najasyi tentang ajaran yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Jakfar mengatakan:

أَيُّهَا الْمَلِكُ كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ، نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ، وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ، وَنَقْطَعُ الْأَرْحَامَ، وَنُسِيءُ الْجِوَارَ، وَيَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ، وَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللهُ تَعَالَى إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَفَافَهُ، فَدَعَانَا إِلَى اللهِ تَعَالَى لِنُوَحِّدَهُ وَنَعْبُدَهُ، وَنَخْلَعَ مَا كُنَّا نَعْبُدُ نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ دُونِهِ مِنَ الْحِجَارَةِ [ص:١١٦] وَالْأَوْثَانِ، وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَصِلَةِ الرَّحِمِ، وَحُسْنِ الْجِوَارِ، وَالْكَفِّ عَنِ الْمَحَارِمِ وَالدِّمَاءِ، وَنَهَانَا عَنِ الْفُحْشِ، وَقَوْلِ الزُّورِ، وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَقَذْفِ الْمُحْصَنَةِ، وَأَمَرَنَا أَنَّ نَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَأَمَرَنَا بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّيَامِ.

"Wahai raja! Sesungguhnya kami adalah kaum yang di masa Jahiliyah menyembah berhala, memakan bangkai, melakukan zina, memutus tali persaudaraan, melupakan tetangga, yang kuat di antara kami memakan (hak) mereka yang lemah. Kami di atas itu semua sehingga Allah SWT mengutus seorang utusan dari golongan kami, yang kami ketahui jejak leluhurnya, kejujurannya, sikapnya yang amanah dan integritasnya. Ia lalu mengajak kami hanya menyembah Allah SWT semata. Ia mengajak kami menanggalkan apa yang disembah oleh moyang kami berupa batu dan patung. Ia memerintahkan kami untuk

berkata jujur, menunaikan amanat, menyambut kekerabatan, bersikap baik kepada tetangga, melarang kami mengerjakan sesuatu yang haram dan dan membunuh. Ia juga melarang kami mengerjakan zina, memberikan saksi palsu, memakan harta anak yatim, menuduh orang lain dengan tuduhan keji dan kami diperintah untuk hanya menyembah Allah SWT tak menyekutukannya, kami diperintah untuk mendirikan salat, membayar zakat melaksanakan puasa..." (Al-Isfihani, 2017).

Oleh Nabi SAW, Jakfar disebut dengan bapak proletar umat Islam *(abu al-Masakin).* Nabi SAW seringkali menyebut agar kita memiliki perhatian kepada mereka yang lemah (*al-Dhaif*) atau dilemahkan (*al-Mustad'afin*). Hal itu sebagai sikap keberpihakan Nabi SAW dan menunjukkan sikap beliau yang anti diskriminasi. Nabi SAW bersabda:

ابْغُونِي الضُّعَفَاءَ، فَإِنَّمَا تُرْزَقُونَ وَتُنْصَرُونَ بِضُعَفَائِكُمْ

"*Carilah untukku orang-orang lemah di antara kalian. Karena kalian diberi rejeki dan diberi pertolongan karena membantu orang-orang lemah di antara kalian*" (Abu Daud, Tanpa Tahun).

Dalam sebuah hadis disebutkan:

النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ

"*Manusia sama atau setara seperti gigi sisir*" (Al-Ashbihan, 1987).

Dalam Khutbah Wada' pada Hari Arafah, khutbah yang disebut sebagai deklarasi pertama di dunia tentang Hak Asasi Manusia, Nabi SAW memberi khutbah menyangkut hak asasi manusia, konsep egaliter, dan anti diskriminasi. Dalam Fath al-Bari Syarh Sahih Bukhari, Ibnu Hajar menarasikan kejadian itu dengan:

حَدَّثَنِي مَنْ شَهِدَ خُطْبَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِنًى وَهُوَ عَلَى بَعِيرٍ يَقُولُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى خَيْرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

"*Telah menceritakan padaku orang yang melihat khutbah nabi SAW di Mina. Saat itu nabi berkhutbah di atas unta dan berkata: "Wahai umat*

manusia! Sesungguhnya Tuhan kalian adalah satu, leluhur kalian satu, tak ada kemuliaan bagi orang arab atas orang non-arab, juga bagi yang hitam atas yang merah kecuali dengan takwa. Sebaik-baiknya kalian adalah yang paling bertakwa" (Al-Ashqalani, Tanpa Tahun).

Islam adalah agama yang mengakui pluralisme. Perbedaan agama, suku, ras, budaya dan berbagai aspek kehidupan sosial lainnya diakui di dalam al-Qur'an. Allah SWT berfirman:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa*" (al-Hujarat [49]: 13).

Mengakui pluralisme secara tidak langsung juga mengakui hak-hak orang lain tanpa ada diskriminasi, termasuk diskriminasi agama. Oleh karena itu itu, Islam melarang ajarannya didakwahkan dengan persekusi dan kekerasan. Bagi Islam, kebebasan berpendapat dan beragama dijamin bahkan dalam al-Qur'an. Dalam metode dakwah, Islam menempuh cara ramah, petunjuk, keteladanan dan akhlak-akhlak baik lainnya (Al-Zuhaili, 2006).

Firman Allah SWT:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) dalam agama (Islam); sesungguhnya telah jelas yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada thagut dan beriman kepada Allah SWT maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*" (Qs. Al-Baqarah [2]: 256).

Wahbah al-Zuhaili, seorang ulama besar asal Damaskus, Suriah dalam *al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu* menulis:

وَأَعْلَنَ القُرْآنُ حُرِّيَّةَ العَقِيْدَةِ وَحُرِّيَّةَ الفِكْرِ وَحُرِّيَّةَ القَوْلِ.حُرِّيَّةُ العَقِيْدَةِ مِنْ أَجْلِ حُرِّيَّةِ الاِعْتِقَادِ أَوِ الحُرِّيَّةِ الدِيْنِيَّةِ مَنَعَ القُرْآنُ الإِكْرَاه عَلَى الدِّيْنِ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ} [البقرة:٢٥٦/ ٢] {أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ} [يونس:٩٩/ ١٠]؛ لِأَنَّ اِعْتِنَاقَ الإِسْلَامِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُوْنَ عَنْ اِقْتِنَاعٍ قَلْبِيْ وَاخْتِيَارٍ حُرٍّ، لاَ سُلْطَانَ فِيْهِ لِلسَّيْفِ أَوِ الإِكْرَاهِ مِنْ أَحَدٍ. وَذَلِكَ حَتَّى تَظَلَّ العَقِيْدَةُ قَائِمَةً فِي القَلْبِ عَلَى الدَّوَامِ، فَإِنْ فُرِضَتْ بِالإِرْغَامِ وَالسَّطْوَةِ، سَهُلَ زَوَالُهَا وَضَاعَتِ الحِكْمَةِ مِنْ قَبُوْلِهَا، قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [الكهف:٢٩/ ١٨].

Al-Qur'an memproklamirkan kebebasan berkeyakinan, berfikir dan berpendapat. Kebebasan berkeyakinan: untuk alasan kebebasan berkeyakinan atau kebebasan beragama adalah al-Qur'an mencegah pemaksaan untuk memeluk agama Islam. Allah berfirman.. "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) dalam agama (Islam); sesungguhnya telah jelas yang benar daripada jalan yang sesat. (Qs. Al-Baqarah [2]: 256) dan firman Allah SWT yang lain: "Apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman". Karena sesungguhnya pernyataan untuk masuk Islam haruslah dengan pernyataan hati dan tanpa paksaan. Tak ada paksaan untuk masuk Islam dengan pedang atau paksaan dari siapapun. Hal itu agar akidah dan keyakinan yang dianut senantiasa melekat di hati selamanya. Jika dakwah Islam dilaksanakan dengan paksaan dan kekuasaan maka keyakinan akan mudah hilang dan kebijaksanaan akan sulit diterima. Allah SWT berfirman:"Barangsiapa mengehendaki (beriman) hendaklah ia beriman dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah dia menjadi kafir" (Qs. Al-Kahfi [18]: 29). (Al-Zuhaili).

Hadis Al-Arbain An-Nawawiyah juga menafsirkan mengenai larangan islam dalam melakukan diskriminasi yaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ : "لاَ تَحَاسَدُوا،

وَلاَتَنَاجَشُوا، وَلاَ تَبَاغَضُوا، وَلاَ تَدَابَرُوا، وَلاَ يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُوْنُوا عِبَادَ اللهِ إِخوَاناً. الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لاَ يَظْلِمُهُ، وَلاَ يَخْذُلُهُ، وَلَا يَكْذِبُهُ، وَلَايَحْقِرُهُ. التَّقْوَى هَاهُنَا -وَيُشِيْرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ- بِحَسْبِ امْرِىءٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ. كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ" رَوَاهُ مُسْلِمٌ

Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, ia berkata, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Janganlah kalian saling mendengki, janganlah saling tanajusy (menyakiti dalam jual beli), janganlah saling benci, janganlah saling membelakangi (mendiamkan), dan janganlah menjual di atas jualan saudaranya. Jadilah hamba Allah yang bersaudara. Seorang muslim adalah saudara untuk muslim lainnya. Karenanya, ia tidak boleh berbuat zalim, menelantarkan, berdusta, dan menghina yang lain. Takwa itu di sini–beliau memberi isyarat ke dadanya tiga kali–. Cukuplah seseorang berdosa jika ia menghina saudaranya yang muslim. Setiap muslim atas muslim lainnya itu haram darahnya, hartanya, dan kehormatannya " (HR. Muslim, HR. Muslim no. 2564).

4. Islam dan Perdamaian

Pada prinsipnya, seluruh agama mengajarkan dan menjunjung cinta kasih dalam ikatan persaudaraan. Tidak ada satu pun agama yang menanamkan benih kebencian kepada para pemeluknya. Tak terkecuali Islam yang dalam setiap permulaan dimulai dengan menyebut nama Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang (*bismillahirrahmanirrahim*) dan setiap perjumpaan diawali dengan pesan damai kepada sesama (*assalamu'alaikum*).

Agama seharusnya membawa damai dan persaudaraan. Namun, kasus-kasus kekerasan atas nama agama masih saja terjadi, termasuk agama Islam yang terkadang menjadi justifikasi untuk menebarkan kebencian dan permusuhan di antara umat manusia. Padahal, konflik apapun yang mengatasnamakan agama berpotensi mengancam persaudaraan antarumat manusia. Islam juga tidak luput dari tuduhan sebagai agama penebar kebencian

dan menghalalkan kekerasan. Tuduhan itu sering kali didasarkan atas adanya perintah untuk berjihad melawan kaum kafir dalam sumber otoritatif ajaran Islam dengan dalih membela agama serta berbau pemaksaan untuk mengikuti ajaran Islam.

Islam memiliki ajaran dakwah. Dakwah adalah mengajak ke jalan kebenaran, sehingga Islam tidak menoleransi segala bentuk pemaksaan apalagi menggunakan cara-cara kekerasan. Manusia diciptakan dengan kecenderungan pada kebaikan, kebenaran, dan keindahan, tetapi tidak tertutup kemungkinan adanya penolakan atas dakwah Islam. Namun, tugas para nabi tidak lebih dari sekadar menyampaikan. Allah berfirman dalam al-Qur'an:

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ

"*Jika mereka berpaling maka Kami tidak mengutus kamu sebagai pengawas bagi mereka. Kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan (risalah)*" (QS. Al-Syūrā [42]: 48).

Toleransi beragama menuntut kejujuran, kebesaran jiwa, kebijaksanaan, dan tanggung jawab. Toleransi akan menumbuhkan solidaritas, menghilangkan egoisme golongan, serta menciptakan saling menghargai dan gotong royong antar pemeluk agama di dalam membangun masyarakat. Nabi SAW dan para sahabatnya adalah cerminan dari toleransi. Nabi Muhammad SAW pernah membuat perjanjian dengan Kristen Najran di St. Chaterine, yang mencakup semua aspek hak asasi manusia seperti perlindungan, kebebasan beribadah, kebebasan menentukan hakim sendiri, serta memiliki dan mengatur harta benda milik mereka sendiri.

Isi dari perjanjian tersebut adalah (Baidlawi, 2005):

"*Ini adalah pesan dari Muhammad Ibn 'Abdullah, sebagai perjanjian kepada semua orang yang menganut agama Kristen, yang dekat maupun yang jauh, kita bersama mereka. Bahwasanya, saya, pembantu, penolong, dan pengikutku akan melindungi mereka, karena umat Kristen adalah pendudukku, dan Demi Allah! Saya akan membela terhadap apapun yang mengganggu mereka. Tidak ada paksaan kepada mereka. Hakim mereka tidak dipecat dari pekerjaan mereka. Para biarawan mereka juga tidak dipindahkan dari biara mereka. Tak seorang pun dapat menghancurkan rumah peribadatan, merusaknya, atau memindahkan*

apapun dari dalamnya ke rumah seorang Muslim. Jika ada seseorang yang melakukan ini, ia akan merusak perjanjian Allah dan tidak menaati RasulNya. Sesungguhnya mereka semua adalah sekutuku dan mendapat jaminan keamanan terhadap apa yang mereka benci. Tidak ada satu pun yang memaksa mereka untuk bepergian atau mewajibkan mereka untuk berperang. Umat Islam berperang untuk mereka. Jika seorang perempuan Kristen menikah dengan seorang Muslim, tidak akan dilaksanakan tanpa persetujuannya. Dia tidak akan dilarang mengunjungi gereja untuk berdoa. Gereja-gereja mereka harus dihormati. Mereka juga tidak dihalangi untuk memperbaiki gereja-gereja itu dan kesucian perjanjian mereka. Tidak ada satu pun bangsa (umat Islam) yang melanggar perjanjian ini hingga hari kiamat."

Pada tahun 15 H/636 M, Khalifah 'Umar Ibn Khattab beserta pasukannya menaklukkan Yerussalem (*Bayt al-Maqdis*)—sekarang terletak di Palestina, yang mayoritas dihuni oleh umat Nasrani. Ketika Umar masuk Aelia/*Iliya* (nama kuno Yerussalem), Umar membuat perjanjian yang isinya menjamin keamanan dan kebebasan beribadah dan penghargaan terhadap rumah ibadah umat Nasrani. Isi perjanjiannya (At-Thabari, 1997) adalah: "*Dengan nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Inilah apa yang hamba Allah 'Umar, Amirul Mu'minin, berikan kepada penduduk Aelia, yaitu keamanan. 'Umar memberikan jaminan keamanan untuk hidup, harta benda, gereja-gereja, dan salib-salib mereka, orang yang lemah, orang merdeka dan semua agama. Gereja-gereja mereka tidak dipakai, tidak dihancurkan, tidak ada sesuatu yang dikurangi dari gereja itu dan dari tempatnya; tidak juga salib, tidak juga harta benda mereka, penduduknya tidak dipaksakan untuk menjalankan agama mereka, dan tidak ada satu orang pun yang dilukai...*"

Banyak contoh yang menunjukkan perdamaian dan toleransi pada zaman Nabi SAW. Hal tersebut menggarisbawahi pentingnya penyebarluasan pemahaman keagamaan yang mengedepankan kerja sama antarumat beragama.

5. Kejahatan terhadap Hak Asasi Manusia Menurut Islam

Beberapa pakar menyebutkan bahwa sejarah Hak Asasi Manusia sudah setua perjalanan manusia itu sendiri. Kisah Habil dan Qabil di era Nabi Adam bisa disebut sebagai "pelanggaran pertama"

terhadap Hak Asasi Manusia (Baderin, 2010). Beberapa pemikir muslim lainnya menyebutkan bahwa isu HAM ada sejak dirilisnya Piagam Madinah, yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW dengan beberapa komunitas di Madinah (Azhary, 2003). Selain itu, ada pendapat lain bahwa asal mula HAM sudah ada sejak tahun 1215 dan tercantum dalam perjanjian agung (*magna charta*), sebagai bentuk perlawanan para bangsawan terhadap kesewenang-wenangan pemerintahan Raja John di Inggris (Madjid, 2015).

Menurut laporan Komisi Nasional HAM, sepanjang tahun 2019 terdapat 2.757 kasus kekerasan yang dilaporkan. Pada tahun 2020-2021, jumlah ini mengalami penurunan menjadi sebesar 1.162 kasus. Kasus kekerasan ini meliputi isu-isu kesejahteraan terkait sengketa lahan, sengketa ketenagakerjaan, dan kepegawaian. Kasus pelanggaran HAM lainnya meliputi hak atas kesehatan, pelayanan publik dan penyelesaian keadilan yang berkaitan dengan pengaduan, sengketa, dan konflik antara lembaga pemerintah dengan masyarakat.

HAM memiliki posisi yang penting dalam kacamata Islam. Wahbah al-Zuhaili menilai bahwa Islam begitu memperhatikan hak asasi manusia. Hal ini dibuktikan dengan pembahasan dalam bukunya yang berjudul *Qadhaya al-Fiqh wa al-Fikr al-Muashir.* Menurut Wahbah, Islam menjaga dan memelihara kemuliaan manusia dan menjaga hak-haknya. Dalam al-Qur'an (QS. al-Isra' 70) ditegaskan tentang memuliakan manusia, serta mewujudkan dan menjaga hak-haknya apapun *manhaj* keagamaan mereka. Wahbah juga berpendapat dalam Islam tidak boleh melakukan tindakan bahaya atau merugikan manusia karena agamanya seperti merampas kemuliannya, menyiksa, dan lain sebagainya. (Al-Zuhaili, 2006)

Dalam peperangan sekalipun, Islam begitu memperhatikan menjaga kemuliaan kemanusiaan manusia *(ihtiram al-Karamah al-Insaniyah).* Konsep ini bahkan dijadikan pilar dan metode peperangan dalam Islam. Meskipun tujuan perang adalah menaklukkan musuh dan meraih kemenangan, Islam tidak merekomendasikan cara-cara yang melampaui batas. Seorang manusia adalah saudara manusia lainnya, baik ia disenangi atau dimusuhi (Al-Zuhaili, 2006).

Khadijah al-Nabrawi, seorang cendikiawan muslim perempuan dalam buku *"Mausu'ah Huquq al-Insan fi al-Islam"* menyebutkan bahwa dalam Islam HAM muncul secara otomatis dari kalimat tauhid berupa syahadat, yaitu persaksian atas keesaan Allah SWT dan status nabi sebagai utusan-Nya. Dua kalimat ini, secara otomatis menghapus segala bentuk perbudakan dan menyadarkan secara penuh bahwa selain Allah SWT tidak ada yang memiliki hak sama sekali dalam hidup manusia. Allah SWT menciptakan manusia secara merdeka dan Ia memerintahkan agar manusia senantiasa memeliharanya (Al-Nabrawi, 2006). Sayyidina Umar bin Khattab berkata kepada Amr bin Ash, Gubernur Mesir waktu itu:

مَتَى اسْتَعْبَدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ أَحْرَاراً

"*Kenapa memperbudak manusia sementara ibunya melahirkan mereka dalam keadaan merdeka?*" (Al-Hanbali, 2000).

Keberadaan perbudakan sudah setua perjalanan manusia. Sebelum Islam datang, praktik perbudakan sudah ada. Islam justru, secara perlahan berusaha menghapus perbudakan. Islam memberikan janji pahala besar bagi mereka yang memerdekakan budak. Bahkan, terdapat sanksi terhadap pelanggaran agama yang berupa memerdekakan budak.

Untuk kasus pertama dapat dilihat dari firman Allah SWT:

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ

"*Dan tahukah kamu apakah jalan sukar itu? (yaitu) melepaskan perbudakan (hamba sahaya)*" (Qs. Al-Balad [90]: 12-13).

Ayat di atas menurut Wahbah al-Zuhaili bermakna bahwa memerdekakan budak adalah bentuk rasa kebaikan yang dianjurkan untuk dikerjakan (Al-Zuhaili, 1997).

Banyak hadis yang membicarakan anjuran untuk memerdekakan budak, antara lain:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، أَعْتَقَ اللهُ بِكُلِّ إِرْبٍ مِنْهَا إِرْبًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ

"Dari Abu Hurairah, ia dari baginda Nabi SAW bahwa beliau bersabda: Barang siapa memerdekakan budak yang mukmin maka Allah SWT akan memerdekan dengan tiap anggota tubuh dari budak tersebut kepada anggota tubuh orang tersebut dari api nereka" (Muslim, Tanpa Tahun).

Penjelasan tersebut menjadi bukti bahwa Islam berkomitmen terhadap pembebasan dari perbudakan yang tujuan akhirnya adalah kesetaraan dalam kehidupan dan penghormatan terhadap HAM. Islam begitu serius mewujudkan kehidupan yang damai dan nyaman, menetapkan kerjasama dalam kebaikan, dan memuliakan ikatan persaudaraan atas nama kemanusiaan. Tidak boleh membunuh manusia kecuali dengan sebab-sebab syar'i dan menurut Wahbah, relasi antara muslim dan non-muslim adalah damai (Al-Zuhaili, 2006).

Pandangan Wahbah tersebut didasarkan pada beberapa ayat dalam al-Qur'an, antara lain:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

"Dan janganlah kamu mengatakan kepada orang-orang yang mengucapkan salam kepadamu "Kamu bukan orang yang beriman" (lalu kamu membunuhnya) dengan maksud mencari harta benda kehidupan dunia" (Qs. Al-Nisa' [4]: 94).

Firman Allah SWT yang lain:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Tetapi jika mereka condong kepada perdamaian, maka terimalah dan bertawakkal kepada Allah SWT Sungguh, Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui" (Qs. Al-Anfal [8]: 61).

Bahkan menurut Wahbah, berdasarkan beberapa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW yang lain, peperangan dalam Islam alasan utamanya *(illat)* bukan karena semata-mata beda agama *(mukhalafah fi al-Din)* dan kekafiran *(al-Kufr),* melainkan adalah memerangi terlebih dahulu *(muharabah)* dan melampaui batas

(udwan) (Al-Zuhaili, 2006). Lebih dari itu, selama Nabi SAW di Madinah beliau hidup damai dengan mereka yang juga berbeda agama.

Dalam *Tafsir Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* karya Ibnu Jarir al-Thabari, seorang mufassir awal dalam Islam, diceritakan bahwa Umar bin Khattab kesabarannya sudah habis hingga ia berniat membunuh Abdullah bin Salul, pemimpin orang Munafik yang kerap membuat ulah kepada Islam dan baginda Nabi SAW. Namun, Nabi SAW merespon kehendak Umar tersebut dengan melarangnya sembari bersabda:

فقال رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"

"*Kemudian nabi bersabda: janganlah sampai manusia berkata bahwa Rasulullah membunuh sahabatnya*" (Al-Thabari, 2000).

Nabi SAW sebenarnya tahu bahwa Abdullah bin Salul adalah orang munafik yang berpura-pura Islam, padahal dalam hatinya tidak. Namun, Nabi SAW tetap menganggapnya sebagai sahabat dan melarang Umar untuk membunuhnya. Dalam kesempatan yang lain, anak Abdullah sendiri yang meminta izin untuk membunuh ayahnya karena sudah terlalu sering menyakiti agama, tetapi sekali lagi Nabi SAW melarangnya (Al-Thabari, 2000).

Masih banyak fakta-fakta historis dan argumen-argumen normatif yang menceritakan Nabi SAW sebagai pembawa agama Islam begitu memperhatikan perdamaian antarsesama. Hal tersebut merupakan bukti bahwa Islam hadir sebagai agama penyeru kedamaian.

Islam juga begitu memperhatikan persaudaraan atas dasar kemanusiaan *(al-Ikha' al-Insani)*. Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa Tuhan adalah Esa, bahwa manusia satu dalam kemanusiaannya. Allah SWT adalah Tuhan dan manusia adalah ciptaan-Nya. Allah SWT sebagai pencipta berkehendak agar mahluknya yaitu manusia berbeda dalam akal, pendapat, pemikiran, akidah, mazhab dan lain sebagainya (Al-Zuhaili, 2006). Dengan demikian, menghormati perbedaan sejatinya adalah menghormati Pencipta perbedaan.

B. Rekomendasi

Penjelasan-penjalasan di atas menegaskan bahwa sebagai agama, Islam hadir dan memiliki semangat untuk membangun, mempertegas dan memelihara hak asasi manusia dengan beragam makna turunannya. Islam begitu menghormati kemuliaan manusia (*al-Karamah al-Insaniyah*). Kemuliaan ini terus melekat sejak dalam kandungan hingga manusia meninggal, karena hak asasi manusia dalam Islam amat komprehensif.

Islam juga sangat memperhatikan semangat kebebasan beragama, nilai-nilai keadilan dan kesetaraan. Dalam aspek kebebasan, Islam melarang pemaksaan dalam beragama dan kehidupan eksklusif (pandangan hidup yang sempit). Dalam hal keadilan, Islam hendak membangun keadilan hukum *(equality before the law)*. Sedangkan dalam hal kesetaraan, Islam mempertegas nilai-nilai kesetaraan hak dalam kehidupan manusia. Ajaran-ajaran tersebut jika benar-benar dilaksanakan secara maksimal dalam kehidupan dapat mendorong tercapainya Tujuan 16. Pemerintah juga harus mampu meyakinkan masyarakat bahwa pemerintah menghormati kebebasan sipil dan hak asasi manusia. Kritik, masukan, dan partisipasi masyarakat yang konstruktif dapat direspon positif oleh Pemerintah dan menjadi dasar untuk melakukan upaya-upaya perbaikan yang diperlukan.

1. secara praktis islam mendorong terjadinya pola komunikasi dua arah antara pemerintah dan masyarakat dengan mengedepanan pola dialogis, dengan demikian pemerintah harus senantiasa mengoptimalkan peran-peran lembaga mediasi di berbagai instansi pengak hukum.
2. dalam konteks bernegara, islam tidak sedikitpun memberikan ruang pada terjadinya kekerasan dan penghilangan nyawa manusia, dengan demikian maka pelanggar hukum atas bentuk kejahatan tersebut harus diberikan hukum yang setimpal demi menjaga kelangsungan hidup yang damai dalam bernegara.

BAB 4
FIKIH TPB/SDGs PILAR PEMBANGUNAN EKONOMI

Fikih Energi Terbarukan – Pemanfaatan Biogas

A. Potensi Biogas Sebagai Energi Baru dan Terbarukan (EBT)

Energi adalah sesuatu yang dasar (*dlarury*) dalam kehidupan. Tanpa keberadaan energi, upaya untuk membawa kemaslahatan dalam kehidupan tidak bisa berjalan dengan baik. Salah satu isu yang sedang mengemuka adalah transisi energi dari fosil ke energi terbarukan, untuk mendukung pencapaian tujuan pembangunan berkelanjutan yang bermuara pada kemandirian energi.

Salah satu energi baru terbarukan yang ramah lingkungan adalah Biogas. Biogas mudah digunakan khususnya di kalangan masyarakat pedesaan yang memelihara hewan ternak atau di daerah padat penduduk seperti pesantren, perumahan, dan sebagainya. Keuntungan atau nilai tambah terkait penggunaan biogas adalah memperkecil volume limbah yang dibuang, memperoleh bahan bakar berkualitas tinggi, dan menurunkan emisi gas metana. Pemanfaatan limbah ternak menjadi biogas dapat memberi nilai tambah dengan peningkatan pendapatan (keuntungan/profit) pada petani dan peternak. Selain itu, pengolahan kotoran manusia dan ternak biogas dapat meningkatkan kebersihan dan menekan pencemaran lingkungan (Dinanti, 2020).

Biogas mulai dikembangkan di Indonesia sekitar tahun 1970, namun tingginya penggunaan bahan bakar minyak tanah dan tersedianya kayu bakar menyebabkan penggunaan biogas menjadi kurang berkembang. Teknologi biogas mulai berkembang kembali sejak tahun 2006 ketika kelangkaan energi menjadi isu utama di Indonesia. Pengembangan teknologi biogas masih menghadapi kendala, diantaranya kendala

sosial-budaya dan juga pandangan bahwa kotoran merupakan sesuatu yang menjijikan dan najis. Persepsi ini perlu diluruskan secara perlahan. Kotoran ternak memiliki nilai ekonomi, baik sebagai energi maupun pupuk organik yang potensial sebagai pendapatan tambahan peternak (Wahyuni, 2011). Dengan potensi yang besar, pemanfaatan biogas di Indonesia masih tergolong minim. Pemerintah telah menetapkan target sebesar 489 juta meter kubik per tahun pada tahun 2025, namun realisasi pada tahun 2020 mencapai 26 juta meter kubik per tahun (Setiawan, 2020). Biogas merupakan gas yang dihasilkan oleh aktivitas anaerobik yang mendegradasi bahan-bahan organic kotoran hewan, manusia, limbah, dan sampah. Pemanfaatan biogas salah satunya terkendala dari sisi sumber daya manusia dan pembiayaan. Tantangan lainnya adalah minimnya pengelolaan biogas dari tinja manusia dan kotoran ternak Masyarakat masih menganggap bahwa tinja manusia dan kotoran hewan adalah barang najis sehingga tidak boleh dimanfaatkan dalam bentuk apapun. Pandangan tersebut berasal dari pemahaman ajaran agama (Islam).

B. Rumusan Fikih tentang Biogas dari Tinja

1. *Ushul* Fikih Sebagai Perspektif Keagamaan Holistik

*Ushu*l Fikih adalah seperangkat kaidah yang digunakan untuk merumuskan hukum Islam dari sumber-sumbernya (Khallaf, 1976). Kegunaannya sebagai kerangka berpikir untuk melakukan aktivitas ijtihad dalam perumusan hukum Islam. Dalam konteks modern, ijtihad dilakukan untuk memberi respon keagamaan atas berbagai peristiwa di muka bumi yang sangat dinamis. Kontribusi Islam dalam merespon permasalahan kehidupan sangat bergantung pada keberanian dan kemampuan penganutnya untuk melakukan aktivitas ijtihad. Tanpa aktivitas ijtihad, keberadaan Islam di muka bumi akan dipertanyakan relevansinya. Keberadaan *ushul* fikih dalam sejarah pemikiran keislaman menunjukkan adanya semangat untuk berkontribusi dalam merespon persoalan yang mengemuka di masyarakat.

Penggunaan ushul fikih sebagai perspektif dalam melihat suatu masalah melahirkan pandangan keagamaan yang bersifat holistik dengan beberapa argumentasi sebagai berikut. **Pertama**, pandangan keagamaan yang lahir dari perspektif *ushul* fikih didasarkan atas pemahaman teks yang kompleks (*at-tashawwur*

al-murakkab li al-wahy). *Ushul* fikih menjelaskan bahwa teks-teks keagamaan memiliki keterikatan satu sama lain sehingga pandangan keagamaan tidak bisa dirumuskan hanya dari satu teks saja (Auda, 2021). Kompleksitas pemahaman tekstual tersebut dapat dilihat di dalam kaidah-kaidah penafsiran teks dalam ushul fikih (*al-qawaid al-ushuliyyah al-lughawiyyah*).

Kedua, ushul fikih melihat bahwa pandangan keagamaan tidak hanya berbasis pada teks saja. Ushul fikih menjelaskan bahwa sumber tekstual sangatlah terbatas sementara permasalahan yang terjadi di dunia sangat dinamis. Tentu, yang terbatas tidak dapat menjadi dasar bagi yang tak terbatas. Maka dari itulah, dalam perkembangannya, ushul fikih merumuskan 2 (dua) macam sumber hukum, yakni al-adillah an-naqliyyah (al-Qur'an, sunnah, Ijma') dan al-adillah al-aqliyyah (qiyas, istihsan, al-maslahah al-mursalah, al-'adah dan lain sebagainya).

Al-adillah al-aqliyyah merupakan metode perumusan hukum berbasis penalaran ketika tidak terdapat penjelasan spesifik dari sumber tekstual mengenai suatu masalah. Keberadaan dalil ini tentu memberi peluang kepada umat muslim untuk berpartisipasi memberikan kontribusi dalam menyelesaikan permasalahan baru yang dihadapi oleh masyarakat, tanpa penjelasan spesifik dari sumber-sumber tekstual. Ushul fikih memberikan perspektif kontekstual dalam menjawab persoalan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat demi mewujudkan kemaslahatannya.

Ketiga, ushul fikih memposisikan hukum Islam atau pandangan keagamaan bersifat fleksibel. Hal ini terlihat dari kajian teoritis tentang al-ahkam as-syar'iyyah. Dalam klasifikasinya, ada yang disebut sebagai (1) *al-ahkam at-taklifiyyah* dan (2) *al-ahkam al-wadl'iyyah*. Kategori pertama berisi penilaian syariat atas perbuatan manusia, sedangkan yang kedua berkenaan dengan syarat dan ketentuan terkait kategori hukum yang pertama. Dalam kategori pertama, fleksibilitas itu tampak dari variasi penilaian syariat atas perbuatan manusia (wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah). Hukum yang bervariasi mengindikasikan adanya semangat agama untuk memberikan kemudahan (*taysir*) bagi manusia. Tentu, manusia akan memperoleh kesulitan bilamana tuntutan hukum bagi perbuatan mereka bersifat tunggal: wajib

saja atau haram saja. Suatu perbuatan pun, menurut *ushul* fikih sesungguhnya tidak memiliki hukum yang tunggal. Bisa saja ia berubah sesuai dengan kondisi dan situasi. Mengonsumsi barang najis bisa menjadi sebuah kewajiban, bilamana situasi dan kondisi menuntut hal tersebut perlu untuk dilakukan.

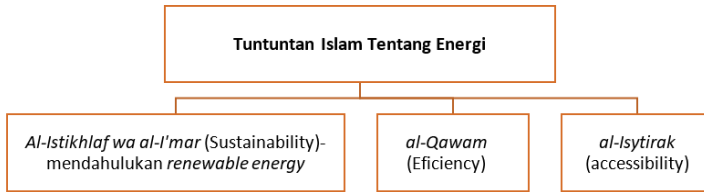
Keempat, sebagai sebuah metode, ushul fikih memberi panduan bagi seseorang agar hasil ijtihadnya koheren dengan tujuan syariat (*maqashid as-syari'ah*). Tujuan syariat yang universal adalah mendatangkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan. Oleh karena itu, setiap aktivitas ijtihad harus pula memperhatikan *al-qawa'id al-ushuliyyah at-tasyri'iyyah.* Kaidah-kaidah ini berisi kajian tentang tujuan syariat dalam hukum-hukumnya. Dengan memahami tujuan tersebut, diharapkan seseorang dapat memberikan pandangan keagamaan yang selaras dengannya.

Dari beberapa argumen di atas, ushul fikih menemukan relevansinya untuk digunakan sebagai perspektif dalam merespon isu energi. Upaya apapun yang dilakukan untuk menghadapi masalah tersebut perlu mendapat dukungan yang kokoh dari sisi keagamaan agar umat Islam—khususnya—memiliki dasar yang kuat untuk berpartisipasi dalam gerakan penyelamatan bumi.

2. Tuntunan Islam tentang Energi

Islam memandang bahwa manusia diberi kewenangan oleh Allah SWT untuk memanfaatkan alam demi kebutuhan hidupnya. Namun, manusia perlu menyadari bahwa sebagai makhluk (bagian dari alam itu sendiri), manusia harus tunduk kepada Penciptanya. Maka dari itu, dalam memanfaatkan sumber daya alam, manusia harus mengikuti petunjuk dan tuntunan Sang Pencipta.

Sebagai khalifah di bumi, manusia harus menyadari bahwa ia tidaklah sendirian, melainkan bersama dengan ciptaan Allah yang lain, baik yang semasa maupun generasi yang akan datang. Dalam konteks ini, status khalifah yang melekat pada manusia tidaklah bermakna pemimpin, pengganti Allah SWT atau raja alam semesta yang berhak sewenang-wenang dalam pemanfaatan sumber daya alam, melainkan makhluk yang menghuni alam ini secara bergantian (*yakhlufu ba'dlukum ba'dan*). Dengan statusnya sebagai khalifah, manusia berwenang dan memiliki tanggung

jawab untuk mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam secara berkelanjutan.

Gambar 4.1 Formulasi Penulis Tuntutan Islam tentang Energi

Seluruh aktivitas manusia membutuhkan energi dari penggunaan sumber daya alam. Seiring perkembangan ilmu pengetahuan, disadari adanya keterbatasan bagi energi tidak terbarukan yang tersedia di alam. Energi tidak terbarukan merupakan energi yang berasal dari sumber daya alam yang jumlahnya terbatas waktu pembentukannya membutuhkan jutaan tahun, dan prosesnya tidak berkelanjutan sehingga pada saatnya bisa habis karena terus menerus digunakan sementara butuh waktu yang lama untuk menggantikannya.

Energi tidak terbarukan terbentuk dari sisa-sisa organisme purba dan terperangkap sangat lama. Oleh karenanya, energi tidak terbarukan juga disebut energi fosil. Selain persediaan yang terbatas, penggunaan energi fosil juga mengakibatkan pemanasan global karena pembakarannya menghasilkan emisi yang berdampak buruk terhadap lingkungan. Oleh karena itu, perlu upaya serius untuk menghilangkan ketergantungan terhadap energi fosil dan beralih ke energi baru terbarukan (EBT).

Deklarasi Islam untuk Perubahan Iklim Global-*Islamic Declaration on Global Climate Change* (IDGCC) pada tahun 2015 menyerukan kepada perusahaan besar, lembaga-lembaga keuangan dan dunia usaha agar berkomitmen kepada penggunaan energi terbarukan 100% dan memprioritaskan strategi nol emisi karbon (*net zero emission*) sesegera mungkin. Selain itu, juga membantu peralihan dari ekonomi yang didorong oleh penggunaan energi fosil menuju pemanfaatan energi terbarukan dan alternatif energi yang lain. Seruan ini tentu didasarkan atas tuntunan Islam tentang penghormatan terhadap alam semesta dan laporan-laporan

penelitian tentang kerusakan alam akibat penggunaan energi fosil.

Untuk memastikan sumber daya alam tetap dapat dimanfaatkan oleh generasi mendatang, maka pemanfaatan dan pengelolaannya harus memperhatikan prinsip keberlanjutan. Penggunaan energi keberlanjutan merupakan salah satu di antara pelaksanaan atas prinsip tersebut sebagai bentuk konkret tanggung jawab manusia dalam memakmurkan bumi (*isti'mar al-ardl*).

Selain mengupayakan transisi ke energi berkelanjutan sesegera mungkin, hal yang tak kalah penting adalah bagaimana menggunakan energi tersebut. Pada prinsipnya, Islam menuntut pemanfaatan sumber daya alam secara efisien, termasuk dalam menggunakan energi. Islam melarang tindakan *israf* dan *tabdzir,* yakni menggunakan sesuatu secara berlebihan sehingga terbuang sia-sia.

Mengenai prinsip efisiensi ini, al-Qur'an di antaranya menyatakan:

وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا

"*Dan (termasuk hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih) orang-orang yang apabila menginfakkan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, di antara keduanya secara wajar*" (QS. Al-Furqan: 67).

Ayat tersebut berbicara tentang salah satu sifat seorang hamba Allah, yakni membelanjakan sesuatu secara efisien (*al-qawam*) sesuai dengan peruntukan dan kebutuhannya. Sifat semacam ini juga perlu diinternalisasi dalam penggunaan energi. Semakin tegas lagi, Rasulullah Saw. bersabda:

عَنْ جَابِرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ إِذَا رَقَدْتُمْ، وَغَلِّقُوا الأَبْوَابَ، وَأَوْكُوا الأَسْقِيَةَ، وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ - وَأَحْسِبُهُ قَالَ - وَلَوْ بِعُودٍ تَعْرُضُهُ عَلَيْهِ"

Dari Jabir, ia berkata, Rasulullah SAW. bersabda, "Matikanlah lampu-lampu pada malam hari ketika kalian hendak beristirahat, dan tutuplah pintu-pintu, tutuplah

bak-bak air, tutuplah makanan dan minuman." Hammam berkata, "Tutuplah walau hanya dengan sebatang ranting."

Dalam hadis ini, Rasulullah SAW memerintahkan orang yang hendak tidur untuk mematikan lampu. Hal ini tentu bisa menjadi inspirasi bagi umat muslim untuk menggunakan energi secara efisien. Teladan Nabi tersebut dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti mematikan keran air atau mencabut *charger* apabila sudah tidak digunakan. Hal-hal kecil semacam ini sangat berpengaruh dalam konteks perubahan iklim saat ini. Walaupun manusia telah berhasil menemukan energi terbarukan, bukan berarti boleh melakukan pemborosan. Selain efisiensi, Islam juga menekankan aspek aksesibilitas energi sehingga dapat dijangkau secara adil dan merata. Mengenai hal ini, Rasulullah bersabda:

وَعَنْ رَجُلٍ مِنْ الصَّحَابَةِ - رضي الله عنه - قَالَ: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: "النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَأِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ". رَوَاهُ أَحْمَدُ, وَأَبُو دَاوُدَ, وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ.

Diriwayatkan dari salah seorang sahabat Rasulullah SAW bahwa ia berkata, suatu ketika saya pulang perang bersama Rasulullah SAW dan mendengar beliau bersabda: "Manusia berserikat dalam tiga hal: padang rumput, air, dan api."

Menjelaskan hadis tersebut, Wahbah az-Zuhaily menyatakan bahwa, penyebutan *nash* hadis terhadap tiga hal tersebut karena itu menjadi kebutuhan dasar (*dlarury*) bagi kehidupan masyarakat Arab, tetapi tidak menutup kemungkinan juga berlaku bagi semua umat manusia.

Semangat yang ingin disampaikan oleh hadis tersebut adalah bahwa keberadaan energi harus dapat dijangkau oleh seluruh masyarakat, dikelola secara bijak dan berkelanjutan.

3. Fikih an-Najasah: Kotoran Manusia dan Hewan dalam Diskursus Hukum Islam

Secara bahasa, najasah atau najis adalah sesuatu yang menjijikkan (*mustaqdzar*). Beberapa ahli Fikih menetapkan definisi serta macam-macam benda yang najis. Menurut Zakariya al-Anshari,

najis adalah sesuatu yang dapat menghalangi keabsahan shalat (Al-Anshari, 1994). Menurut Imam al-Mutawalli sebagaimana dikutip an-Nawawi dalam al-Majmu', najis adalah segala sesuatu yang haram dikonsumsi tetapi keharamannya bukan karena ia dimuliakan (*muhtaram*). Definisi al-Mutawalli ini memberikan isyarat bahwa manusia tidak bisa dikategorikan sebagai najis karena keharaman mengonsumsi manusia disebabkan sifat kemuliaannya.

Imam an-Nawawi mengkritik definisi yang ditawarkan oleh al-Mutawalli tersebut karena hal-hal yang sesungguhnya tidak najis dapat dilabeli sebagai najis. Jika mengikuti definisi tersebut, tanah/debu bisa dikategorikan sebagai najis, karena ia haram dikonsumsi dan tanah bukan sesuatu yang dimuliakan (*muhtaram*), agar sesuatu yang suci tidak dikategorikan menjadi barang najis, maka definisi al-Mutawalli perlu dilengkapi. Najis adalah sesuatu yang haram dikonsumsi, tetapi keharamannya bukan karena tidak dimuliakan, menjijikkan, atau membahayakan tubuh (An-Nawawi, 2014).

Kritik terhadap Al- Mutawalli oleh An-Nawawi juga tidak menjelaskan lebih lanjut terkait alasan keharaman mengonsumsi sesuatu yang dikategorikan sebagai barang najis.

Sulaiman al-Jamal memberikan titik terang bahwa barang najis haram dikonsumsi karena menjijikkan menurut penilaian syariat (*al-istiqdzar as-syar'i*). Dengan demikian, walaupun suatu benda mungkin tidak menjijikkan menurut pandangan alamiah manusia, namun tetap dianggap sesuatu yang najis menurut penilaian syariat. Sebaliknya, walaupun suatu benda menjijikkan di mata manusia, hal tersebut bisa saja tidak najis karena benda tersebut tidak menjijikkan menurut syariat (Al-Jamal, n.d.).

Sifat istiqdzar atau menjijikan tersebut ditentukan oleh syariat melalui teks-teks-Nya (al-Qur'an dan Hadis). Teks-teks yang menjadi dasar penilaian najis tidak sepenuhnya eksplisit (*sarih*) dan valid (sahih) sehingga menimbulkan multitafsir yang bermuara pada perbedaan pendapat para ulama. Oleh karena itu, pada perkembangan selanjutnya terdapat diskusi dan perbedaan pendapat mengenai kriteria najis dari para ulama.

Berkaitan dengan kotoran manusia dan hewan menurut Wahbah az-Zuhaily, kotoran manusia termasuk sesuatu yang disepakati sebagai benda najis. Begitu pula dengan hewan yang

tidak halal untuk dikonsumsi kotorannya disepakati sebagai najis (Wahbah az-Zuhaily, n.d.). Dalam menetapkan kriteria najis bagi kotoran hewan yang halal dikonsumsi, ulama memiliki perbedaan pendapat. Dalam catatan Ibn Rusyd, Imam Malik menyatakan bahwa kotoran hewan yang halal dikonsumsi dan hewan tersebut tidak mengonsumsi benda najis, maka kotoran hewan tersebut tidak najis. Menurutnya, najis tidaknya kotoran hewan bergantung kehalalan mengonsumsi hewan tersebut (Ibnu Rusyd, 2004). Az-Zuhaily mengutip bahwa mazhab syafiiyah dan mazhab hanafiyah menyatakan bahwa kotoran hewan secara mutlak disepakati sebagai najis (Wahbah az-Zuhaily, n.d.).

Menurut Ibn Rusyd, perbedaan pendapat para ahli fikih tersebut disebabkan oleh perbedaan dalam memahami dalil hadis. Dalam masalah ini, ada tiga hadis yang menjadi topik diskusi, yaitu (1) hadis yang mengijinkan shalat di kandang kambing, (2) meminum kencing unta, dan (3) larangan shalat di tempat unta menderum (*a'than al-ibil*).

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَيَّاشٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ

"Telah menceritakan kepada kami Abu Kuraib berkata; telah menceritakan kepada kami Yahya bin Adam dari Abu Bakar bin Ayyasy dari Hisyam dari Ibnu Sirin dari Abu Hurairah ia berkata; "Rasulullah shallallahu ‹alaihi wasallam bersabda: "Shalatlah kalian di kandang kambing dan jangan kalian shalat di tempat menderumnya unta."

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بنُ حَرْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسِ بنِ مَالِكٍ، قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي مَرَابِضِ الغَنَمِ، ثُمَّ سَمِعْتُهُ بَعْدُ يَقُولُ كَانَ يُصَلِّي فِي مَرَابِضِ الغَنَمِ قَبْلَ أَنْ يُبْنَى المَسْجِدُ

Telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Harb, ia berkata, telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Abu

At Tayyah dari Anas bin Malik berkata, “Nabi pernah shalat di kandang kambing.” Setelah itu aku mendengar Anas mengatakan, “Beliau shalat di kandang kambing sebelum masjid di bangun.”

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَدِمَ أُنَاسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ، فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِلِقَاحٍ، وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا

“Telah menceritakan Sulaiman bin Harb, ia berkata bahwa Hammad bin Zaid menceritakan dari Ayyub, dari Abi Qilabah, dari Anas bin Malik, ia berkata: “Ada sejumlah orang dari suku ‘Ukl dan Uranah yang datang menemui Nabi. Namun mereka mengalami sakit karena tidak betah di Madinah. Kemudian Rasulullah memerintahkan mereka untuk mendatangi kandang unta, dan menyuruh mereka untuk minum air kencing dan susunya.”

Dalam analisis Ibn Rusyd, hukum kotoran hewan yang halal dikonsumsi atau tidak najis dilandaskan dengan hadis yang memperbolehkan shalat di kandang kambing serta hadis meminum kencing unta. Berkaitan dengan larangan shalat di tempat unta menderum Ibn Rusyd menjelaskan bahwa larangan tersebut bukan karena tempat dihukumi sebagai najis, namun melainkan ada alasan lain yang melatarbelakanginya.

Di sisi lain, pendapat ulama mengenai kotoran hewan yang halal dikonsumsi adalah najis didasari hadis mengenai larangan shalat di tempat unta menderum dikarenakan tempat tersebut dipenuhi kotoran unta yang najis, sedangkan terkait diperbolehkan shalat di kandang kambing mazhab ini menjelaskan bahwa bukan kandang kambing merupakan tempat yang suci namun ada alasan lain yang tidak dijelaskan. Begitu pula dengan hadis meminum kencing unta mazhab ini berpendapat bahwa hal tersebut bertujuan hanya untuk pengobatan, ketika tidak ada lagi obat yang dapat

diperoleh dari dari bahan yang suci.

Pembahasan mengenai najis tidaknya kotoran manusia dan hewan tersebut sangat krusial dalam aktivitas ibadah. Keabsahan suatu ibadah ditentukan salah satunya dari kesucian tubuh, pakaian, dan tempat pelaksanaan ibadah tersebut. Ditengah adanya perbedaan pendapat tersebut masih terdapat kelenturan dalam pelaksanaan ibadah.

Dalam Ibadah, najis harus dihindari agar ibadah dinilai sah. Apabila benda najis ini dikaitkan dengan ibadah, maka secara psikologis masyarakat muslim akan cenderung menghindari benda-benda najis yang mungkin bermanfaat untuk kehidupan mereka. Pembahasan mengenai fikih sejatinya tidak hanya mengaitkan benda najis dengan ibadah, namun juga terkait dengan permasalahan di luar ibadah. Di luar ibadah, pembahasan mengenai benda najis berkisar pada pemanfaatannya untuk di konsumsi/dimakan atau dimanfaatkan bagi kehidupan manusia.

Pembahasan mengenai benda najis yang dikonsumsi, pengunaan benda najis digunakan untuk pengobatan. Dalam kondisi normal, apabila masih terdapat benda suci yang dapat dikonsumsi sebagai obat, ulama hampir sepakat bahwa berobat dengan benda najis dilarang. Namun dalam kondisi tertentu, ulama juga memberikan peluang masyarakat memanfaatkan benda najis sebagai obat.

Mazhab Malikiyah memberikan penjelasan, jika benda najis tersebut digunakan sebagai obat dalam, hukumnya adalah haram. Apabila digunakan sebagai obat luar, pandangan mazhab juga menyatakan hal ini tidak diperbolehkan (Al-Hattab, 1992). Ibnu Abidin, salah seorang ulama dalam mazhab Hanafiyah menuturkan bahwa bagi orang yang sakit diperkenankan meminum darah, kencing, atau mengonsumsi bangkai, apabila mendapat rekomendasi dari dokter yang terpercaya dan tidak ada benda suci yang dapat menggantikannya sebagai obat (Ibn Abidin, 1992). Al-Khatib as-Syirbini dan Ibnu Hajar al-Haitami dari mazhab Syafiiyah memberikan penjelasan yang tidak jauh berbeda. Bahkan, apabila pengobatan dengan benda najis mempercepat kesembuhan pasien menurut dokter yang kredibel, maka pengobatan dengan benda najis tersebut dibolehkan. Izzuddin bin Abdissalam menegaskan

bahwa diperkenankannya hal tersebut karena bertujuanmenjaga kesehatan jasmani lebih maslahat dibandingkan menghindari benda najis (Bin Abdissalam, 1991).

Sedangkan untuk pemanfaatan di luar konsumsi, ulama juga masih memiliki perbedaan pendapat. Menurut penjelasan as-Syaukani, perbedaan tersebut dikarenakan perbedaan dalam memahami hadis-hadis berikut (As-Syaukani, 1993):

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اَللَّهِ -رَضِيَ اَللَّهُ عَنْهُمَا-; أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اَللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ عَامَ اَلْفَتْحِ, وَهُوَ بِمَكَّةَ: (إِنَّ اَللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ اَلْخَمْرِ, وَالْمَيْتَةِ, وَالْخِنْزِيرِ, وَالْأَصْنَامِ فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اَللَّهِ ! أَرَأَيْتَ شُحُومَ اَلْمَيْتَةِ, فَإِنَّهُ تُطْلَى بِهَا اَلسُّفُنُ, وَتُدْهَنُ بِهَا اَلْجُلُودُ, وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا اَلنَّاسُ؟ فَقَالَ: لَا هُوَ حَرَامٌ, ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اَللَّهِ صلى الله عليه وسلم عِنْدَ ذَلِكَ: قَاتَلَ اَللَّهُ اَلْيَهُودَ, إِنَّ اَللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُومَهَا جَمَلُوهُ, ثُمَّ بَاعُوهُ, فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ) مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

"Dari Jabir Ibnu Abdullah RA bahwa ia mendengar Rasulullah SAW bersabda di Mekkah pada tahun penaklukan kota itu: "Sesungguhnya Allah melarang jual-beli minuman keras, bangkai, babi dan berhala," Ada orang bertanya: Wahai Rasulullah, bagaimana pendapat baginda tentang lemak bangkai karena ia digunakan untuk mengecat perahu, meminyaki kulit dan orang-orang menggunakannya untuk menyalakan lampu?" Beliau bersabda: "Tidak, ia haram," Kemudian setelah itu Rasulullah SAW bersabda: "Allah melaknat orang-orang Yahudi, karena ketika Allah mengharamkan atas mereka (jual-beli) lemak bangkai mereka memprosesnya dan menjualnya, lalu mereka memakan hasilnya," (HR Muttafaq Alaihi).

Dalam hadis tersebut terdapat penjelasan mengenai pemanfaatan benda najis, yaitu lemak bangkai untuk keperluan tertentu. Perbedaan pendapat tersebut berada pada perbedaan mengembalikan referensi kata ganti (*dlamir*) pada jawaban Nabi SAW., *la* ***huwa*** *haram* (Tidak, itu haram). Ulama yang memperkenankan pemanfaatan benda najis berpendapat bahwa yang diharamkan oleh Nabi SAW adalah memperjualbelikan benda najis, bukan pemanfaatannya. Sementara ulama yang lain

memahami bahwa yang diharamkan oleh Nabi adalah pemanfaatan benda tersebut.

Kedua pendapat ini masih memunculkan permasalahan karena jual beli dan pemanfaatan saling terkait. Hal ini dapat menimbulkan keinginan masyarakat untuk memperjualbelikan benda najis jika telah mengetahui manfaatnya, namun sebaliknya akan muncul keanehan jika barang tersebut dijual dan tidak boleh dimanfaatkan.

Mazhab Hanafiyah memberi jalan tengah dengan tidak menggeneralisasi benda najis yang tidak boleh diperjualbelikan. Menurut mazhab ini, hanya benda najis yang disebutkan secara spesifik dan eksplisit dalam *nash* yang valid yang tidak boleh dimanfaatkan atau diperjualbelikan. Benda-benda najis yang dimaksud adalah bangkai, babi, darah, dan khamr (Wahbah az-Zuhaily, n.d.). Artinya, kotoran manusia dan hewan masih memiliki peluang untuk dimanfaatkan dan dijadikan komoditas yang diperjualbelikan apabila dibutuhkan salah satunya sebagai bahan biomassa biogas.

Dari seluruh pembahasan di atas, persoalan najis atau tidaknya suatu benda serta pemanfaatannya bersifat *ijtihadiyah*, artinya membuka peluang perbedaan pendapat di kalangan ulama. Dari situ dapat dipahami bahwa benda-benda najis masih memiliki peluang untuk dapat dimanfaatkan menurut hukum Islam. Dalam konteks yang lebih spesifik, kotoran manusia dan hewan yang menjadi bahan biomassa pembuatan biogas tidak mendapat perhatian khusus dari syariat mengenai larangan pemanfaatannya. Status najis menurut fikih tidak menjadi penghalang bagi upaya inovatif untuk mengambil manfaat dari kotoran tersebut.

4. Biogas Kotoran Manusia dan Hewan Perspektif Ushul Fikih

Biogas adalah gas yang dihasilkan dari proses penguraian bahan-bahan biologis/organik oleh organisme kecil pada kondisi tanpa oksigen (anaerob). Biogas merupakan campuran gas metana, karbon dioksida dan lainnya N_2 (± 60%), O_2 (± 38%), H_2 & H_2S (±2%) sehingga dapat dibakar seperti gas elpiji yang sering dipakai untuk memasak dan penerangan. Bahan-bahan atau biomassa sumber biogas dapat berasal dari kotoran ternak, limbah pertanian, dan sampah/limbah organik. Penguraian biomassa menjadi biogas

juga menghasilkan kompos sehingga selain menyediakan sumber energi yang murah, usaha konversi ini juga menyediakan pupuk organik untuk kegiatan pertanian serta meningkatkan kebersihan lingkungan dan kesehatan keluarga di pedesaan (Said, 2018).

Energi biogas sangat potensial untuk dikembangkan diantaranya sebagai berikut: (1) produksi biogas dari peternakan sapi didukung oleh kondisi perkembangan peternakan sapi di Indonesia; (2) regulasi di bidang energi seperti kenaikan tarif listrik, kenaikan harga LPG, premium, minyak tanah, minyak solar, minyak diesel dan minyak bakar mendorong pengembangan sumber energi alternatif yang murah, berkelanjutan, dan ramah lingkungan; (3) kenaikan harga dan kelangkaan pupuk organik di pasaran karena distribusi pemasaran yang kurang baik menyebabkan petani beralih ke pupuk organik; (4) mengurangi efek gas rumah kaca dan mencegah penyebaran penyakit; dan (5) mendukung konsep pertanian *zero waste* yang ramah lingkungan dan berkelanjutan. (Said, 2018)

Dengan potensi tersebut, penggunaan biogas sebagai sumber energi dapat turut serta mendukung tercapainya tujuan pembangunan berkelanjutan (TPB/SDGs) Tujuan 7 yaitu menjamin akses energi yang terjangkau, andal, berkelanjutan dan modern untuk semua.[1] Pencapaian tujuan tersebut sangat penting mengingat kebutuhan energi yang semakin meningkat dikarenakan adanya peningkatan populasi dan konsumsi energi per kapita. Pencapaian Tujuan 7 dapat menjadi daya ungkit bagi pencapaian tujuan TPB/SDGs yang lain.[2] Alasan lainnya adalah

---

1 Target tujuan pembangunan berkelanjutan ke-7 adalah sebagai berikut:: 7.1 Pada tahun 2030 menjamin akses universal terhadap layanan energi yang terjangkau, andal dan modern; 7.2 Pada tahun 2030, meningkatkan secara substansial pangsa energi terbarukan dalam bauran energi global; 7.3 Pada tahun 2030, melakukan perbaikan efisiensi energi di tingkat global sebanyak dua kali lipat; 7.a Pada tahun 2030, memperkuat kerjasama internasional untuk memfasilitasi akses pada teknologi dan riset energi bersih, termasuk energi terbarukan, efisiensi energi, teknologi bahan bakar fosil lebih bersih dan mempromosikan investasi di bidang infrastruktur energi dan teknologi energi bersih dan 7.b Pada tahun 2030, memperluas infrastruktur dan meningkatkan teknologi untuk penyediaan layanan energi modern dan berkelanjutan bagi semua negara-negara berkembang, khususnya negara kurang berkembang, negara berkembang pulau kecil dan negara berkembang terkurung daratan, sesuai program dukungan masing-masing.

2 Berdasarkan hasil penelitian scientist yang terkumpul dalam ICSU, Goal 7

kebutuhan energi yang semakin besar jika tidak dilakukan dengan berkelanjutan akan menghabiskan sumber daya tidak terbarukan dan mencemari lingkungan hidup. Di samping itu, pola penggunaan energi yang boros akan mengakibatkan ketidakmampuan sumber daya alam untuk memenuhi kebutuhan energi (Alisjahbana & Murniningtyas, 2018). Secara khusus, penggunaan biogas dapat mendukung langkah untuk mewujudkan besarnya penggunaan energi terbarukan dalam bauran energi nasional sebagai salah satu indikator ketercapaian Tujuan 7 dalam TPB/SDGs.

Tujuan 7 tersebut menemukan relevansinya dengan tujuan universal syariat. Menurut Allal al-Fasi, tujuan universal syariat adalah sebagai berikut:

المَقْصِدُ العَامُّ لِلشَّرِيْعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ هُوَ: عِمَارَةُ الأَرْضِ، وَحِفْظُ نِظَامِ التَّعَايُشِ فِيْهَا، وَصَلَاحُهَا بِصَلَاحِ المُسْتَخْلَفِيْنَ فِيْهَا، وَقِيَامِهِمْ بِمَا كُلِّفُوا بِهِ مِنْ عَدْلٍ وَاسْتِقَامَةٍ، وَمِنْ صَلَاحٍ فِي العَقْلِ وَفِي العَمَلِ، وَإِصْلَاحٍ فِي الأَرْضِ، وَاسْتِنْبَاطٍ لِخَيْرَاتِهَا، وَتَدْبِيْرٍ لِمَنَافِعِ الجَمِيْعِ

"*Tujuan universal syariat adalah memakmurkan bumi dan menjaga sistem kehidupan di dalamnya. Terwujudnya kemaslahatan di muka bumi bergantung pada integritas manusia serta kepatuhan mereka dalam melaksanakan apa yang menjadi tanggung jawab, yakni menciptakan keadilan, menjaga keseimbangan, meneguhkan kesalehan berpikir dan beramal, melakukan restorasi (ishlah) sekaligus menggali manfaat yang ada di bumi untuk kemanfaatan bersama*" (Al-Fasi, 1993).

Rumusan mengenai tujuan syariat tersebut didasarkan atas ayat-ayat berikut:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ

---

ini berpengaruh dan terkait dengan Goal 1 (penurunan kemiskinan), Goal 2 (penurunan kelaparan), Goal 6 (air bersih dan sanitasi), goal 8 (pekerjaan layak dan pertumbuhan ekonomi), Goal 13 (penanganan perubahan iklim).

لَـكَ ۖ قَـالَ إِنِّي أَعْلَـمُ مَـا لَا تَعْلَمُـونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui" (QS. Al-Baqarah: 30).

Ayat di atas secara tegas menyatakan bahwa tugas manusia di muka bumi adalah melaksanakan kewajiban *ishlah* sebagai lawan dari *ifsad*. *Ishlah* artinya melakukan perbaikan dalam kehidupan manusia dalam berbagai aspek, tidak hanya soal perbaikan keyakinan. Ayat tersebut memiliki keterkaitan dengan ayat berikut:

وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ

Dan kepada Tsamud (Kami utus) saudara mereka Shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)."

Dengan melihat keterkaitan ayat-ayat di atas dan ayat-ayat lain yang berkaitan, dapat dipahami bahwa tugas *ishlah* dalam memakmurkan bumi adalah misi profetik yang diemban oleh manusia. Misi memakmurkan bumi dapat dilaksanakan apabila manusia menghindari segala bentuk perbuatan yang merusak dan melakukan upaya riil untuk berbuat baik dan memperbaiki segala aspek kehidupan berlandaskan tuntunan Tuhan (wahyu) dan ilmu pengetahuan (sains).

Secara spesifik, Tujuan 7 TPB/SDGs dengan melihat keterkaitannya dengan tujuan-tujuan SDGs yang lain berupaya untuk mewujudkan dua tujuan syariat, yakni *hifzh an-nafs* dan *hifzh al-mal*. Menurut Thahir Ibnu Asyur, *Hifzh an-nafs* artinya melindungi kehidupan manusia baik individu maupun masyarakat dari hal-hal yang dapat merusaknya. Thahir Ibnu Asyur mengkritik para ahli fikih yang cenderung mencontohkan upaya *hifzh an-nafs* ini dengan hukuman *qishash*. Menurutnya, hukuman *qishash* adalah cara minimal dalam mewujudkan *hifzh an-nafs* karena hukuman tersebut dilakukan setelah ada pihak yang kehilangan nyawa (Asyur, 2004). Dalam konteks krisis iklim, penggunaan energi fosil yang tidak proporsional jelas mengancam eksistensi kehidupan di muka bumi. Oleh karena itu, upaya peningkatan pemanfaatan energi terbarukan dalam bauran energi nasional relevan untuk mencapai tujuan *hifzh an-nafs* tersebut.

Penggunaan energi terbarukan juga mendukung tujuan *hifzh mal* karena dapat mendukung pelaksanaan *green economy*. Menurut Bappenas (2022) *green economy* merupakan sebuah model pembangunan ekonomi untuk mendukung pembangunan berkelanjutan dengan fokus investasi, permodalan, infrastruktur, penciptaan lapangan pekerjaan dan peningkatan keterampilan untuk mencapai kesejahteraan sosial dan kelestarian lingkungan.

Salah satu tantangan dalam penyediaan energi terbarukan adalah harga untuk menyediakan energi terbarukan memang tidak kompetitif dibandingkan penyediaan energi tidak terbarukan, paling tidak untuk saat ini. Namun, di sisi lain biaya kerugian yang diakibatkan oleh energi tidak terbarukan tersebut ditanggung bersama oleh seluruh masyarakat dari generasi ke generasi (Alisjahbana & Murniningtyas, 2018).

Islam sesungguhnya meyakini bahwa seluruh ciptaan Allah Swt. pasti memiliki manfaat atau daya guna karena Allah Swt. tidak menciptakan apapun dengan main-main atau sia-sia. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah berikut:

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ

Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main (QS. Ad-Dukhan: 38).

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

Maka apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami? (QS. Al-Mu'minun: 39).

Ayat tersebut secara tegas menyatakan tidak ada kesia-siaan dalam apapun yang Allah ciptakan. Redaksi yang digunakan oleh al-Qur'an berbentuk umum (*'amm*) dan tidak menerima spesifikasi (*takhsish*). Menurut Muhammad Thahir bin Asyur, dalil-dalil tekstual yang menunjukkan tidak adanya kesia-siaan dalam ciptaan Allah bersifat *qath'iyy* sehingga dapat dipastikan manfaat yang ada pada ciptaan Allah bersifat niscaya, tak terkecuali manfaat yang terdapat dalam kotoran hewan. Memantapkan keyakinan di atas adalah salah satu upaya *hifzh ad-din* yang menjadi salah satu tujuan syariat dengan cara memantapkan keyakinan tersebut (As-Syathibi, 1997).

Di sinilah peran manusia sebagai *khalifatullah fi al-ardl* bertugas untuk mengeksplorasi manfaat yang terdapat dalam seluruh ciptaan Allah. Hal ini tentu dilakukan demi mencapai kehidupan yang baik dan berkelanjutan untuk seluruh makhluk di muka bumi.

Dalam al-Qur'an difirmankan:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu (QS. Al-Baqarah: 29).

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya

pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir (QS. Al-Jatsiyah: 13).

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ

Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan (QS. Al-Baqarah: 20).

Ayat-ayat tersebut menjelaskan tanggung jawab sekaligus kewenangan manusia dalam mengelola alam agar aktivitas pengelolaan alam sesuai dengan tujuan Penciptanya, Allah Swt. memerintahkan manusia untuk berpikir dan bertindak berdasarkan ilmu pengetahuan (*'ilm*/sains) dan ditujukan untuk melanggengkan nikmat yang tampak maupun tersembunyi dalam ciptaan Allah.

Kewenangan manusia dalam mengelola alam ciptaan Allah—di samping menuntut tanggung jawab keberlangsungan kehidupan—memberinya kebebasan untuk melakukan segala hal yang mendatangkan manfaat. Islam tidak memberikan panduan spesifik mengenai tindakan yang harus dilakukan dalam upaya menjaga kelestarian alam. Islam hanya memberikan batasan umum, yakni tindakan apapun harus dilakukan untuk mendatangkan sebanyak-banyak manfaat dan meminimalisasi sebanyak-banyak mudharat.

Dalam *ushul* fikih, dikenal kaidah yang berbunyi (Al-Qardlawi, 1997):

الأَصْلُ فِيْ الأَشْيَاءِ الإِبَاحَةُ

"Segala sesuatu pada dasarnya boleh."

Dalam kerangka kaidah tersebut, manusia mungkin untuk melakukan tindakan apa saja asalkan tidak dilarang oleh agama. Apabila tindakan tersebut mendatangkan manfaat, maka syariat merestuinya untuk dilakukan, termasuk dalam hal pemanfaatan benda najis, yakni kotoran manusia dan hewan sebagai bahan biomassa dan biogas. Dalam hukum Islam, Islam masih memberi peluang pemanfaatan kotoran hewan dan manusia untuk hal yang bermanfaat. Walaupun najis, Ulama tidak melarang pemanfaatan kotoran manusia dan hewan untuk digunakan sebagai bahan yang bermanfaat bagi kehidupan karena mereka memahami bahwa kemaslahatan harus diwujudkan. Mafsadat yang ada pada benda najis tersebut tidak seberapa dibandingkan krisis iklim yang diakibatkan oleh energi fosil.

Menurut Wawan Juandi (Wawan Juandi, Muhyiddin Khatib, 2012), menurut kacamata Fikih-Kimia, dalam reaksi proses biogas terjadi *istihalah*. Benda yang awal mulanya berupa tinja, setelah terjadi reaksi berubah menjadi benda baru yaitu biogas (metana). Proses perubahan semuanya berlangsung secara alamiah yang terjadi dalam setiap tahapan pembentukan biogas, yaitu tahap hidrolisis, tahap pengasaman (asidifikasi), dan tahap metanogenesis. Tinja yang berbentuk selulosa, hemiselulosa, lignin, kanji, protein setelah terjadi proses *istihalah* yang panjang, berubah menjadi senyawa metana.

Lebih lanjut, tahap *istihalah* yang terjadi pada biogas sama seperti *istihalah* yang terjadi dalam proses perubahan khamr menjadi cuka. Dalam hal ini, semua Ulama sepakat bahwa khamr yang berubah menjadi cuka adalah suci. Namun, Ulama berbeda pendapat pada proses perubahan khamr menjadi cuka. Syafi'iyah menetapkan bahwa kesucian perubahan khamr menjadi cuka apabila perubahan tersebut terjadi dengan sendiri (*takhallul bi nafsih*). Artinya, dalam proses perubahan tersebut tidak ada benda asing sedikitpun (walaupun benda suci) yang menyentuh proses tersebut. Adanya persentuhan benda asing dalam proses perubahan khamr menyebabkan cuka tidak lagi menjadi suci, karena pada saat belum menjadi cuka, ada benda asing yang menyentuh *khamr* tersebut. Benda asing tersebut dengan sendirinya menjadi *mutanajis*. Proses reaksi perubahan benda organik menjadi biogas

terjadi secara anaerob, yaitu proses reaksi tanpa oksigen. Artinya, tidak ada kontak langsung, proses pembentukan biogas di dalam ruang biodigester dengan udara luar.

Status najis suatu benda terkait dengan tingkat campuran pada benda tersebut. Dalam tinja manusia terkandung berbagai macam unsur, senyawa, hingga membentuk campuran. Ada unsur hidrogen, natrium, karbon, oksigen, kalsium, dan unsur-unsur lainnya. Sedangkan dalam perspektif biologi, tinja manusia merupakan hasil sekresi pembuangan tinja-tinja manusia yang berbahaya dan beracun (*toxic*).

Menurut ilmu kimia, biogas berada tingkat senyawa, yaitu terdiri dari ikatan dua unsur dan membentuk sebuah sifat baru. Antara satu dengan gabungan unsur "saudara"-nya saling mempengaruhi sifat pribadinya satu sama lain. Dengan demikian, biogas tidak dapat dianalogikan dengan benda najis secara utuh. Biogas juga tidak bisa disamakan dengan hasil pembakaran dari benda najis (dalam kitab-kitab fikih disebut *dukhan*, *bukhur*, *ghubar*, atau *ramad*). Metana (CH_4) yang dihasilkan dalam biogas adalah senyawa, sedangkan hasil pembakaran pada benda najis tersebut adalah campuran dalam struktur koloid. Dalam sistem koloid yang lebih detail, *dukhan*, *bukhar*, *ghubar*, atau *ramad* disebut dengan koloid aerosol. Sehingga meng-*qiyas*-kan metana (CH_4) dengan *dukhan*, *bukhar*, *ghubar*, atau *ramad* tidak bisa dilakukan, karena fase metana (CH_4) berbeda dengan *dukhan*, *bukhar*, *ghubar*, atau *ramad*. Metana (CH_4) berada pada fase gas yang berupa senyawa, sedangkan *dukhan*, *bukhar*, *ghubar*, atau *ramad* berada pada fase campuran koloid aerosol.

Penjelasan tersebut pada intinya ingin menegaskan bahwa gas yang dihasilkan dalam proses pembuatan biogas dari kotoran hewan adalah suci. Sehingga hasil pembakaran yang berasal dari gas tersebut tentu tidak sama dengan pembakaran pada benda-benda najis. Gas yang dihasilkan tentu berbeda hakikatnya dengan benda najis yang menjadi bahannya. Oleh karena hakikatnya telah berubah, maka hukumnya seharusnya juga berubah.

Hal tersebut selaras dengan kaidah *ushul* fikih yang menyatakan bahwa (Al-Andalusi, n.d.):

اسْتِحَالَةُ الأَحْكَامِ بِاسْتِحَالَةِ الأَسْمَاءِ وَاسْتِحَالَةُ الأَسْمَاءِ بِاسْتِحَالَةِ الصِّفَاتِ الَّتِي مِنْهَا تَقُوْمُ الحُدُوْدُ

"Perubahan hukum disebabkan oleh perbuahan nama benda yang menjadi objek hukum. Perubahan nama itu disebabkan oleh perubahan sifat-sifat yang menjadi unsur dalam definisi benda tersebut."

Dalam *ushul* fikih, hukum dari suatu perbuatan yang terkait dengan suatu benda mengikuti sifat yang terdapat pada benda tersebut. Apabila sifat pada benda tersebut hilang, maka hukum yang melekat sebelumnya juga ikut hilang. Khamr diharamkan karena di dalamnya mengandung unsur-unsur yang memabukkan apabila diminum. Sifat tersebut adalah *'illat* (*ratio legis*) diharamkannya khamr. Ketika sifat tersebut hilang, maka benda tersebut tidak dapat dinamai *khamr* dan tidak haram dikonsumsi. Hal ini juga berlaku dalam konteks biogas. Ketika unsur-unsur yang terdapat dalam kotoran hewan dan manusia tersebut tidak terdapat dalam gas yang dihasilkannya, maka status najisnya juga mesti berubah. Di sinilah berlaku kaidah (Al-Jauziyyah, 2002):

الحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا

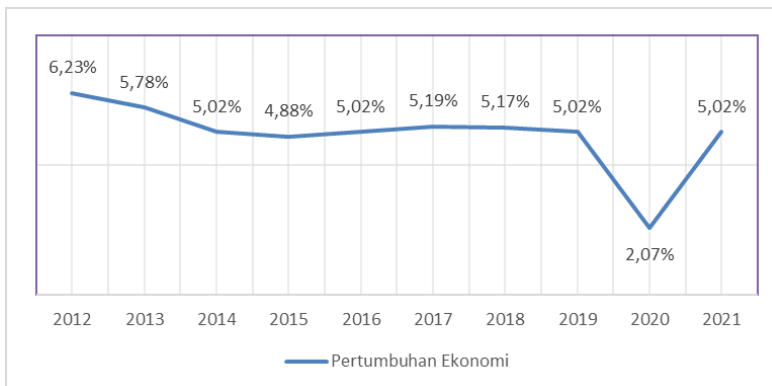
"Ada atau tidaknya hukum itu berpusat pada 'illat-nya."

C. Rekomendasi

1. Pemanfaatan biogas yang membantu transisi ke energi baru dan terbarukan perlu mendapat dukungan oleh seluruh pemangku kepentingan berupa sinkronisasi dan sinergi dalam pengembangan biogas terutama pada teknologi pemanfaatannya;
2. Perlunya optimalisasi sumber-sumber pendanaan dari pemerintah, swasta dan atau sumber pendanaan inovatif lainnya. Minimnya pendanaan bagi pengembangan biogas masih menjadi salah satu tantangan.
3. Pemanfaatan biogas terutama di desan perlu di dorong agar dapat mewujudkan terciptanya lebih banyaknya desa mandiri dan berdaya, secara tidak langsung dapat mengurangi kemiskinan dan ketimpangan.

Ekonomi Inklusif

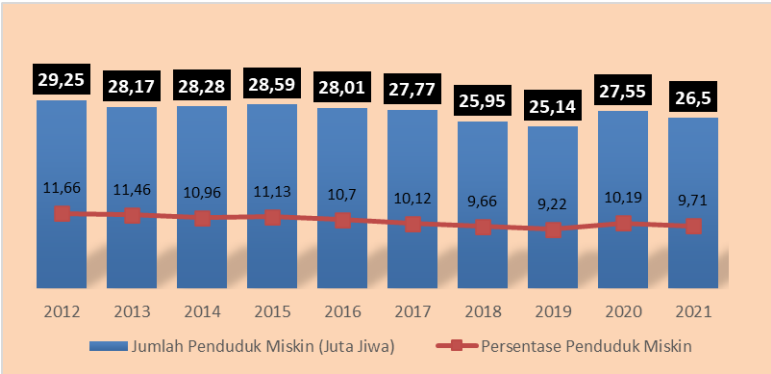
A. Kondisi Pertumbuhan Ekonomi Nasional

Salah satu upaya untuk mensejahterakan kehidupan masyarakat melalui SDGs adalah mengimplementasikan Tujuan 8 Pekerjaan layak dan Pertumbuhan Ekonomi. Pertumbuhan ekonomi merupakan salah satu indikator untuk mengukur kemajuan ekonomi sebagai hasil pembangunan nasional. Sadeq (1987) mengemukakan bahwa dalam Islam, pertumbuhan ekonomi didefinisikan sebagai perkembangan yang terus-menerus dari faktor produksi secara benar yang mampu memberikan kontribusi bagi kesejahteraan manusia. Menurut Michael Todaro (2000), pertumbuhan ekonomi adalah kenaikan kapasitas jangka panjang dari negara yang bersangkutan untuk menyediakan berbagai barang ekonomi kepada penduduknya. Kenaikan kapasitas tersebut dimungkinkan oleh adanya kamajuan atau penyesuaian-teknologi, intitusional dan ideologi terhadap berbagai keadaan yang ada (Todaro, 2000). Pada tahun 2021, pertumbuhan ekonomi Indonesia meningkat menjadi 5.02% setelah pada tahun 2020 pertumbuhan ekonomi mengalami penurunan yang cukup signifikan karena adanya pandemi COVID-19.

Gambar 4.2 Laju Pertumbuhan Ekonomi di Indonesia (persen) Tahun 2021-2012

Sumber: BPS,2022 Data [illegible]

Dalam UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 juga dijelaskan bahwa salah satu tujuan utama Negara Indonesia adalah menciptakan suatu kehidupan berbangsa dan bernegara yang adil

dan sejahtera demi mewujudkan suatu keadilan sosial, dengan cara pemenuhan hak setiap warga negara untuk mendapatkan pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi seluruh rakyat Indonesia (Muin, 2015). Permasalahan mengenai penyediaan lapangan pekerjaan dan pengangguran masih menjadi topik dalam pembangunan suatu negara, karena erat kaitannya dengan isu kemiskinan.

Kemiskinan yang terjadi pada suatu negara menjadi permasalahan yang kompleks dan juga multidimensi tidak hanya bagi negara berkembang maupun negara maju. Akibat dari permasalahan ini menjadikan masyarakat tidak mampu untuk mencukupi kebutuhan dasar mereka. Pada tahun 2020, kemiskinan mengalami peningkatan dikarenakan adanya pandemi Covid yang hampir terjadi di seluruh dunia. Adanya program Pemulihan Ekonomi Nasional (PEN) mendorong perbaikan perekonomian yang salah satunya berdampak pada menurunya jumlah penduduk miskin dari 27.55 juta jiwa menjadi 26,5 juta jiwa pada tahin 2021.

Gambar 4.3 Tingkat Kemiskinan di Indonesia Tahun -2012 2021 (Data Bulan September)

Sumber: BPS, 2022, Data Diolah

Kemiskinan di Indonesia disebabkan oleh beberapa faktor diantaranya tingkat pengangguran yang tinggi, Indeks Pembangunan Manusia (IPM) dan tingkat upah yang rendah (Purwanti & Rahmawati, 2021). Dalam upaya untuk mengatasi kemiskinan penciptaan lapangan kerja yang layak juga perlu memperhatikan sistem pengupahan yang baik. Beberapa hal yang telah disebutkan di atas merupakan beberapa tantangan yang masih dihadapi dalam pencapaian Tujuan 8 TPB/SDGs.

Dalam pelaksanakan pembangunan nasional perlu didukung oleh kebijakan yang bertujuan untuk mewujudkan pertumbuhan ekonomi inklusif yang juga dapat meningkatkan kualitas sumber daya manusia dan berdaya saing. Beberapa kebijakan yang telah dilakukan diantaranya pengalokasian dana untuk sektor pendidikan, kesehatan, serta perlindungan sosial. Hal ini juga dapat mendukung peningkatan tingkat produktifitas tenaga kerja di Indonesia.

1. Akses dan Inovasi Pembiayaan Keuangan Syariah

Sebagai negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar, Indonesia sangat berpotensi untuk menjadi pusat ekonomi dan keuangan syariah dunia. Hal ini tercermin dari posisi Indonesia di tahun 2020 yang berada pada peringkat kedua di dunia pada *Islamic Finance Development Indicator* (IFDI) indeks, yakni indeks untuk mengukur perkembangan industri keuangan syariah. Bahkan sebelumnya pada tahun 2019, *Global Islamic Finance Report* (GIFR) memberikan nilai *Islamic Finance Country Index* (IFCI) Indonesia di peringkat pertama dalam hal pengembangan keuangan syariah (Encep, 2018).

Di masa pandemi Covid-19, kinerja industri keuangan syariah masih menunjukkan hasil positif. Data per Desember 2020, nilai aset keuangan syariah sudah mencapai Rp1.801,40 triliun, dengan pangsa pasar 9,72% dengan komposisi perbankan syariah, Industri Keuangan Non-Bank (IKNB) syariah dan pasar modal syariah masing-masing sebesar, 33,80%, 6,46% dan 59,74%. Di masa pandemi COVID-19 aset keuangan syariah Indonesia mampu tumbuh 22,71% (yoy) menjadi Rp1.801,40 triliun meningkat dari tahun sebelumnya 2019 sebesar Rp1.468,07 triliun. Pasar modal syariah yang memiliki porsi terbesar aset keuangan syariah (59,74%) mengalami pertumbuhan tertinggi di antara sektor lainnya dengan laju 30,58% (yoy). Perbankan syariah dengan porsi sebesar 33,80% dari total aset keuangan syariah mampu tumbuh positif dengan laju 13,11% (yoy). Sementara itu, IKNB syariah yang memiliki porsi sebesar 6,46% dari total aset keuangan syariah juga mengalami pertumbuhan sebesar 10,15% (yoy), (Otoritas Jasa Keuangan (OJK), 2021).

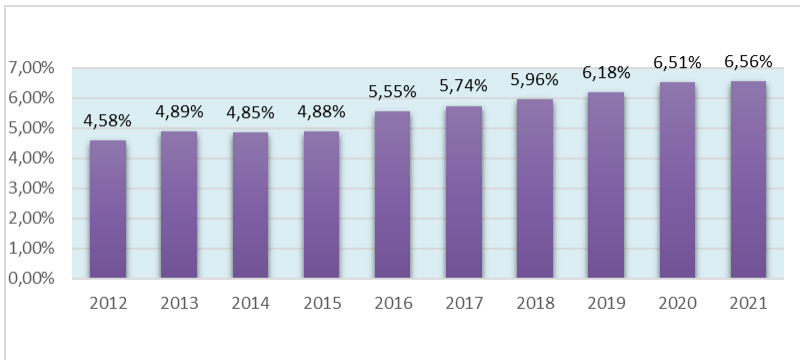
Peningkatan aset keuangan syariah tersebut tidak terlepas dari beberapa strategi pengembangan industri keuangan syariah.

Dari sisi perbankan syariah, merger bank syariah merupakan momentum konsolidasi yang penting bagi perbankan Syariah, untuk dapat menghadirkan bank syariah yang kuat secara permodalan dan mampu bersaing dalam industri perbankan nasional. Selain itu, bank syariah hasil merger mempunyai peluang untuk memperbesar skala ekonomi sehingga mampu berkontribusi signifikan bagi perekonomian nasional.

Statistik perbankan syariah tahun 2009 menunjukkan bahwa jumlah Bank Umum Syariah (BUS) di Indonesia sebanyak 6 (BUS) dan pada tahun 2010 meningkat menjadi 10 BUS. Data terakhir tahun 2018 menunjukkan bahwa saat ini jumlah BUS di Indonesia ada 14 BUS yang beroperasi.

Selain itu, total aset perbankan syariah setiap tahun mengalami peningkatan yang cukup baik, data OJK menunjukkan pada tahun 2015 total asset perbankan syariah di Indonesia mencapai Rp. 296.262 miliar atau mengalami kenaikan sebesar 9% dari tahun 2014 sebesar Rp. 272.343 miliar. Tahun 2016, total aset perbankan syariah di Indonesia meningkat signifikan menjadi Rp. 356.504 miliar atau mengalami peningkatan sebesar 20%, namun pada tahun 2017 pertumbuhan total aset perbankan syariah menurun dari tahun sebelumnya, tercatat persentase pertumbuhan sebesar 19% atau sekitar Rp. 424.181 miliar. Kecenderungan penurunan pertumbuhan total aset berlanjut kepada tahun 2018 yang hanya sebesar 13% dari total aset tahun 2017, namun secara nominal total aset perbankan syariah mengalami peningkatan menjadi Rp. 477.327 miliar. Namun jika dibandingkan dengan total aset perbankan konvensional pada tahun 2018 yang mencapai Rp. 8.068.346 miliar, rasio aset perbankan syariah pada tahun 2018 hanya sebesar 5,9%. Data ini membuktikan bahwa aset perbankan syariah masih kecil jika dibandingkan dengan total aset perbankan secara nasional, (Otoritas Jasa Keuangan (OJK), 2021).

Di sisi lain, tingkat pangsa pasar perbankan syariah di Indonesia masih berada pada level 5%. Data tahunan yang diumukan oleh OJK bahwa setiap tahun pangsa pasar perbankan syariah mengalami peningkatan namun belum signifikan. Pada tahun 2017, tingkat pangsa pasar perbankan syariah hanya sebesar 5,74%. Sedangkan empat tahun setelahnya pangsa pasar perbankan

syariah mengalami kenaikan yang sangat signifikan, terbukti 2018 naik menjadi 5,96%, 2019 meningkat menjadi 6,18%, 2020 terus mengalami peningkatan menjadi 6,51%, dan 2021 naik 0,05% dari tahun sebelumnya. Berikut rincian pangsa pasar perbankan syariah dari tahun 2012-2021.

Gambar 4.4 Pangsa Pasar Perbankan Syariah (persen) 2021-201

Sumber: OJK, 2022

Melihat kecendrungan rendahnya rasio aset perbankan syariah terhadap perbankan konvensional dan rendahnya pangsa pasar perbankan syariah serta tingkat literasi dan inklusi keuangan syariah juga rendah, maka dibutuhkan sebuah solusi untuk meningkatkan nilai dan rasio hal-hal tersebut. Nurfalah dan Rusydiana (2019) dalam penelitiannya menjelaskan bahwa ada kebutuhan mendasar yang dirasakan mendesak untuk mengevaluasi apa yang telah terjadi selama tiga dekade terakhir di bidang perbankan dan keuangan Islam, (Nurfalah & Rusydiana, 2019).

Tantangan yang masih dihadapi oleh sektor keuangan syariah antara lain; keterbatasan suplai dan keterbatasan akses produk keuangan syariah; masih belum optimalnya tingkat literasi keuangan syariah dan tingkat utilitas produk keuangan syariah; keterbatasan sumber daya manusia. Hal ini perlunya optimalisasi koordinasi dengan para pemangku kepentingan; serta perlunya kebijakan jasa keuangan yang selaras dan dapat saling mendukung perkembangan seluruh sektor keuangan syariah, (Nurfalah & Rusydiana, 2019).

2. **Digitalisasi Keuangan Syariah**

Tranformasi digitalisasi layanan perbankan syariah adalah sebuah keniscayaan. Di era digital seperti saat ini bentuk media sudah beralih ke format online karena mudah diakses oleh siapa saja yang membutuhkan informasi termasuk pengetahuan tentang ekonomi dan perbankan Syariah. Salah satu bentuk inovasi digitalisasi lembaga keuangan syariah adalah *mobile banking* (perbankan seluler), seperti *BSI Mobile*. Aplikasi ini dapat mempermudah masyarakat untuk membuat rekening bank syariah tanpa perlu datang ke kantor cabang, kemudian selain produk perbankan syariah, aplikasi ini menawarkan produk keuangan syariah lain seperti asuransi syariah, e-Mas, e-Commerce, haji dan umrah, dan banyak lagi lainnya. Selain itu, untuk keperluan sosial masyarakat dapat membayar Zakat, Infaq, Shadaqah dan Wakaf di aplikasi ini.

Mobile banking merupakan sebuah inovasi teknologi keuangan syariah yang dikhususkan untuk memudahkan nasabah dalam mengakses layanan dan produk keuangan Syariah serta meningkatkan pangsa pasar keuangan syariah. Hal ini didukung dengan adanya peningkatan akses terhadap internet. Menurut data Badan Pusat Statistik pada tahun 2021 dari hasil pendataan Survei Susenas 2021, sebanyak 62,10 % populasi Indonesia telah mengakses internet di tahun 2021. Oleh karena itu, urgensi pemanfaatan internet untuk kelanjutan bisnis industri keuangan syariah sudah sangat diperlukan.

Secara umum dapat disimpulkan bahwa dengan adanya inovasi digitalisasi lembaga keuangan syariah seperti *mobile banking* syariah dapat memberikan kemudahan bagi masyarakat untuk melakukan segala transaksi non tunai. Di samping itu, adanya aplikasi *mobile banking* sebagai inovasi teknologi untuk keuangan syariah memiliki pengaruh yang positif bagi perkembangan keuangan syariah di Indonesia baik industri keuangan bank ataupun industri keuangan non-bank, di antaranya: [1] mendukung peningkatan inklusi keuangan syariah. [2] meningkatkan literasi keuangan dengan digitalisasi layanan dan produk keuangan syariah. [3] meningkatkan pangsa pasar keuangan syariah. [4] mendukung program pemerintah “Gerakan Nasional Non Tunai”.

B. Rumusan Fikih Ekonomi Inklusif

1. Analisis *Maqashid Syariah* pada Aplikasi *Mobile Banking* berbasis Syariah

Wahbah Az-Zuhaily (2001) menjelaskan bahwa ada tiga tingkatan *maslahah* dalam maqashid syariah yaitu *dharuriyyat*, *hajjiyat* dan *tahsiniyyat*. *Dharuriyyat* menjadi prioritas utama untuk menentukan arah dan kebijakan karena *maslahah* ini terdiri dari lima kategori pokok: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, (Az-Zuhaily, 2001). Pembuatan aplikasi keuangan syariah berbasis teknologi pun harus disesuaikan dengan tujuan-tujuan syariah agar tidak melanggar hukum dasar muamalat. Tujuan dibuatnya aplikasi *mobile banking* berbasis syariah adalah untuk memudahkan masyarakat menggunakan semua produk dan layanan keuangan syariah baik dari tabungan, asuransi, gadai dan lainnya. Selain itu, mengajak masyarakat secara perlahan untuk meninggalkan transaksi-transaksi yang dilarang oleh syariat Islam yaitu riba. Dengan kemudahan akses ini, kontribusi masyarakat terhadap keuangan syariah diharapkan akan semakin meningkat perharinya.

Jika melihat kepada pangsa pasar perbankan syariah yang masih rendah sekitar 8% dibandingkan dengan perbankan konvensional yang menguasai 92% pasar keuangan, maka inovasi-inovasi teknologi keuangan syariah menjadi hal yang perlu diwujudkan dan sifatnya menjadi *dharuriyyat* (primer) baik secara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kemudahan akses terhadap keuangan syariah termasuk dalam *maslahah hajiyat* (sekunder) dan fasilitas-fasilitas promosi termasuk dalam *maslahah tahsiniyyat* (tersier).

Fitur-fitur yang ada di aplikasi *mobile banking* berbasis syariah pun disesuaikan dengan tujuan dan landasan *maqashid syariah* agar dalam prakteknya tidak menyimpang dari ajaran agama Islam.

Pembagian fitur berdasarkan *maslahah dharuriyyat* sebagai berikut;

a. **Menjaga Agama (*Hifdz al-Din*):** *maslahah* ini berkaitan dengan keimanan seseorang kepada sang Allah SWT yang direfleksikan dalam bentuk ibadah-ibadah yang diperintahkan seperti shalat lima waktu, membayar zakat, menunaikan haji dan umrah, berwakaf dan kebutuhan lainnya yang diperlukan untuk meningkatkan keimanan dan memelihara agama islam.

Aplikasi *mobile banking* berbasis syariah mengakomodasi *maslahat* ini dengan membuat fitur-fitur terkait yaitu membayar zakat, berwakaf, pengingat waktu shalat, membaca Asmaul Husna, Juz `Amma, dan tabungan haji serta umrah.

b. **Menjaga Jiwa (*Hifdz al-Nafs*):** *maslahah* ini berkaitan dengan menjaga kesehatan jiwa seseorang dan menjauhkan dari berbagai penyakit yang berdampak kepada kesejahteraan. Dalam konteks keuangan, *takaful* (asuransi) menjadi akses utama untuk memperoleh fasilitas kesehatan. Aplikasi *mobile banking* berbasis syariah memfasilitasi *maslahat* ini dengan fitur asuransi kesehatan dan BPJS.

c. **Menjaga Keturunan (*Hifdz al-Nasl*):** *maslahah* ini berkaitan dengan pernikahan yang menjadi jalan syariat Islam (*sunnah*) dalam memperoleh keturunan saleh dan salehah. Pernikahan merupakan fitrah manusia dan menjadi wajib hukumnya bila seseorang sudah mampu untuk menikah karena dengan menikah ini dapat menjaga dari perbuatan-perbuatan keji. Rasulullah SAW bersabda: "*Wahai para pemuda! Barang siapa di antara kalian berkemampuan untuk menikah, maka menikahlah, karena menikah itu lebih menundukkan pandangan dan lebih membentengi kemaluan. Dan barang siapa yang tidak mampu, maka hendaklah ia berpuasa karena puasa dapat membentengi diri.*" (HR. Muslim). Aplikasi *mobile banking* berbasis syariah seperti *BSI Mobile* memfasilitasi maslahat ini dengan fitur tabungan masa depan berupa tabungan *easy wadiah, e-Mas,* di mana masyarakat dapat menabung untuk keperluan masa depannya termasuk rencana untuk menikah.

d. **Menjaga Akal (*Hifdz al-`Aql*):** *maslahah* ini berkaitan dengan ilmu sebagai landasan dasar dari beragama. Seseorang yang tidak berilmu tidak akan dapat berfikir tentang keutamaan agama Islam yang *rahmatan lil 'alamin.* Allah SWT sangat memuliakan orang yang berilmu, dalam surat Al-Mujaadilah ayat (11), Allah SWT berfirman: "*Niscaya Allah akan meninggikan orang – orang yang beriman di antara kalian dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat.*" Fitur aplikasi *BSI Mobile* yang sesuai dengan maslahat ini yaitu

pembayaran akademik pendidikan dan tabungan masa depan. Fitur ini memfasilitasi setiap masyarakat yang ingin membayar tanggungan pendidikan ataupun menabung untuk melanjutkan pendidikan sampai ke jenjang yang lebih tinggi.

e. **Menjaga Harta (*Hifdz al-Mal*):** Dalam Islam, harta harus diperoleh dari cara yang halal yang terhindar dari segala unsur *gharar, maysir, tadlis, ikhtikar dan riba*. Jika dikaitkan dengan keuangan, harta dapat juga diperoleh dari jalur investasi di pasar keuangan dan pasar modal. Selain itu, untuk menjaga harta agar tetap aman diperlukan skema *takaful* (asuransi) yang menjaga harta dari kehilangan atau kecelakaan. Aplikasi *mobile banking* berbasis syariah memfasilitasi hal ini dengan adanya fitur *easy wadiah* (investasi), deposito, dan tabungan emas serta untuk *takaful* (asuransi) menyiapkan fitur asuransi kecelakaan, asuransi kendaraan, dan asuransi properti. Selain itu, juga menyediakan fitur Berbagi Ziswaf sebagai sarana menjaga pendistribusian harta yang sesuai dengan ajaran agama Islam.

Maslahah hajiyat mempunyai fungsi untuk menghilangkan kesempitan dan kesulitan dalam pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok manusia. Konteks *maslahah* ini dengan keuangan atau pengelolaan harta dapat direalisasikan dengan alokasi kebutuhan yang mempermudah aktifitas ekonomi seperti pembelian kendaraan, pembelian rumah, pembelian emas dan lainnya. Fitur yang memfasilitasi *maslahah hajiyat* dapat berupa fitur bayar, fitur beli, fitur pembiayaan, fitur gadai, fitur QRIS, fitur E-Commerce, dan Fitur BI Fast. Berbagai macam fitur ini dapat menjadi jalan agar memudahkan masyarakat terhadap kebutuhan.

Maslahah tahsiniyat yaitu *maslahah* pelengkap yang tujuannya tidak untuk merealisasikan *maslahah dharuriyyat* dan *maslahah tahsiniyat,* melainkan untuk menjaga kehormatan dari maqashid dharuriyyat itu sendiri. Pada level ini masyarakat difokuskan kepada etika dalam mengelola harta dan bermuamalat. Fitur yang mendukung yaitu fitur aplikasi transaksi terjadwal.

Kombinasi antara tiga *maslahah* utama (*dharuriyyah, hajiyat dan tahsiniyat*) yang telah dirumuskan oleh para ulama dan pembagian *maslahah dharuriyyat* menjadi 5 kategori menjadi

landasan utama dalam menganalisis aplikasi mobile banking berbasis syariah seperti *BSI Mobile* telah sesuai dengan *maqashid syariah* yang juga mencerminkan telah mencerminkan sampel kebutuhan masyarakat dengan akses yang sangat mudah.

Manfaat lainnya, sistem yang diterapkan dalam setiap transaksi menggunakan sistem berlandaskan syariah yaitu sistem yang terhindar dari segala macam unsur *gharar, maysir, tadlis, ikhtikar* dan riba. Maka dengan adanya digitalisasi keuangan syariah seperti *BSI Mobile* masyarakat akan lebih mudah mengakses layanan dan produk keuangan syariah secara umum. Berikut terlampir ringkasan penjelasan beberapa fitur pada aplikasi *mobile banking* berbasis syariah (BSI *Mobile*) yang sesuai dengan maqashid syariah.

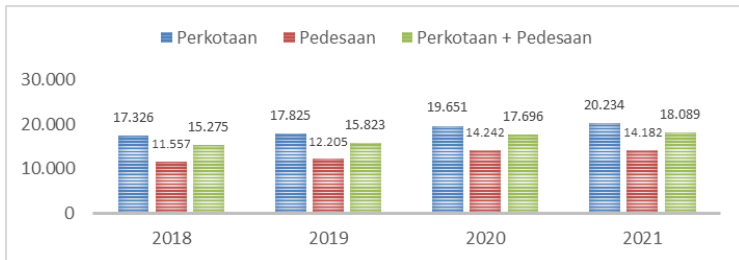
Tabel 4.1 Penjelasan Beberapa Fitur Aplikasi Mobile Banking

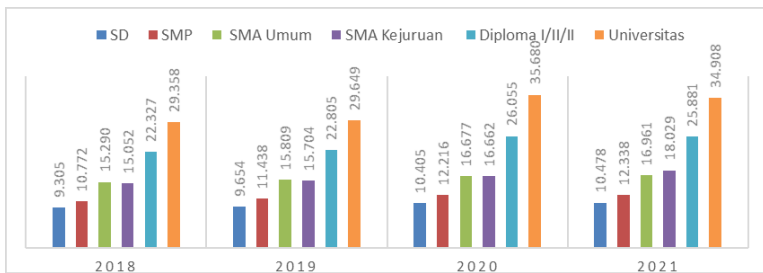
No.	*Maslahah*	Kategori	Fitur
1.	*Dharuriyyat*	Agama	Zakat, Wakaf, Waktu Shalat, Asmaul Husna, Juz `Amma, dan Tabungan Haji dan Umrah
		Jiwa	Asuransi Kesehatan dan BPJS
		Keturunan	Tabungan *Easy Wadiah, E-Mas*
		Akal	Akademik Pendidikan dan Tabungan Masa Depan
		Harta	*Easy Wadiah*, Deposito, dan E-emas serta Asuransi
2.	*Hajiyyat*	-	Bayar, Beli, BI Fast, QRIS, Gadai, E-Commerce, dan Pembiayaan
3.	*Tahsiniyyat*	-	Transaksi Terjadwal dan MenuKu

2. Standardisasi Upah Dalam Pandangan Fikih

Berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 36 Tahun 2021 terkait Pengupahan menjelaskan bahwa upah merupakan hak pekerja/ buruh yang diterima dan dinyatakan dalam bentuk uang sebagai imbalan dari pengusaha atau pemberi kerja kepada pekerja atau buruh yang ditetapkan dan dibayarkan menurut suatu perjanjian

kerja, kesepakatan, atau peraturan perundang-undangan, termasuk tunjangan bagi pekerja atau buruh dan keluarganya atas suatu pekerjaan dan/atau jasa yang telah atau akan dilakukan. Kebijakan pengupaha ditetapkan sebagai salah satu upaya untuk mewujudkan hak pekerja atau buruh atas penghidupan yang layak bagi kemanusiaan. Upah terdiri atas 4 komponen yaitu upah tanpa tunjangan, upah pokok dan tunjangan tetap, upah pokok, tunjangan tetap dan tunjangan tidak tetap; atau upah pokok dan tunjangan tidak tetap.

Berdasarkan data BPS, jika dilihat dari lokasi tempat tinggal upah rata upah rata-rata pekerja di Indonesia lebih tinggi di daerah di perkotaan dibandingkan di perdesaan, sedangkan berdasarkan tingkat pendidikan dapat dilihat semakin tinggi tingkat pendidikan maka upah yang diperoleh akan semakin tinggi.

Gambar 4.5 Upah Rata-Rata Per Jam Pekerja Menurut Daerah Tempat Tinggal

Sumber: BPS 2022, Data Diolah

Gambar 4.6 Upah Rata-Rata Per Jam Pekerja Menurut Tingkat Pendidikan

Sumber: BPS 2022, Data Diolah

Dalam hukum Islam pengupahan termasuk ke dalam *Ijārah al-'amal.* Upah dapat menjadi sebab adanya kepemilikan, dengan gambaran bahwa upah merupakan mediasi mencari harta. Dalam Al-Qur'an, besar minimal gaji memang tidak disebutkan atau tidak ditentukan secara terperinci, tetapi secara tegas Allah SWT mewajibkan kepada pemberi kerja untuk membayar gaji karyawan yang dipekerjakannya. Sedangkan besaran gaji dalam Islam harus ditetapkan melalui kesepakatan antara karyawan dan pengusaha yang didasarkan pada prinsip keadilan. Islam memberikan perhatian dengan menetapkan tingkat upah minimum bagi pekerja atau buruh dengan cara memperhatikan nilai-nilai kelayakan dari upah (Hidayati, 2017).

Upah yang adil sebenarnya merupakan upah yang mengacu kepada jasa dari pekerja atau buruh yang dipengaruhi oleh beberapa hal seperti jumlah uang yang diterima dan daya beli uang yang merupakan alat untuk memenuhi kebutuhan. Artinya, upah kerja harus seimbang dengan jasa yang diberikan pekerja. Dalam penetapan upah atau imbalan, Islam tidak memberikan ketentuan secara eksplisit, akan tetapi penerapannya dapat dilakukan melalui pemahaman dan pemaknaan terhadap Al- Qur'an dan Hadis yang diwujudkan dalam nilai-nilai universal, diantaranya asas keadilan (pembayaran gaji yang seimbang dengan jasa yang diberikan karyawan), asas kelayakan (terpenuhinya kebutuhan pokok para pekerja atau buruh berdasarkan taraf hidup masyarakat) dan asas kebajikan (menghargai jasa para pekerja dan tidak berlaku sewenang-wenang). Untuk mengatasi problem di atas, Islam menjelaskan empat prinsip ketenagakerjaan untuk memuliakan hak-hak pekerja, agar bisa mendapatkan keadilan dan pengupahan yang layak serta kesejahteraan dalam hidupnya (Aravik, 2015).

a. Kemerdekaan Manusia

Ajaran Islam yang direpresentasikan dengan aktivitas kesalehan sosial oleh Rasulullah SAW dengan tegas mendeklarasikan sikap anti perbudakan untuk membangun tata kehidupan masyarakat yang toleran dan berkeadilan. Islam tidak mentolerir sistem perbudakan dengan alasan apa pun. Penghapusan perbudakan menyiratkan pesan, bahwa pada hakikatnya manusia ialah makhluk merdeka dan berhak

menentukan kehidupannya sendiri tanpa kendali orang lain

b. **Kemuliaan Derajat Manusia**

Islam menempatkan setiap manusia, apa pun jenis profesinya, dalam posisi yang mulia dan terhormat. Islam sangat mencintai umat Muslim yang gigih bekerja untuk kehidupannya. Allah menegaskan dalam QS. Al-Jumu'ah: 10, yang artinya, *"Apabila telah ditunaikan sholat, maka bertebaranlah kalian di muka bumi, dan carilah karunia Allah SWT, dan ingatlah Allah SWT banyak-banyak supaya kalian beruntung."* Ayat ini diperkuat hadis yang diriwayatkan Imam Al-Baihaqi: *"Tidaklah seorang di antara kamu makan suatu makanan lebih baik daripada memakan dari hasil keringatnya sendiri."* Kemuliaan orang yang bekerja terletak pada kontribusinya bagi kemudahan orang lain yang mendapat jasa atau tenaganya. Salah satu hadis yang populer untuk menegaskan hal ini adalah *"Sebaik-baik manusia di antara kamu adalah yang paling banyak manfaatnya bagi orang lain."* (HR. Bukhari dan Muslim). Dari beberapa dalil tersebut, dapat dipahami bahwa Islam sangat memuliakan nilai kemanusiaan setiap insan. Islam juga menganjurkan umat manusia agar tidak memandang umat lain hanya berdasarkan berbagai profesi atau pekerjaan manusia.

c. **c. Keadilan dan Anti Diskriminasi**

Islam tidak mengenal sistem kelas atau kasta di masyarakat, begitu juga berlaku dalam memandang dunia ketenagakerjaan. Ajaran Islam menjamin setiap orang yang bekerja memiliki hak yang setara dengan orang lain, termasuk atasan atau pimpinannya. Islam menganjurkan pemanggilan kepada orang yang bekerja dengan kata-kata yang baik seperti "Wahai pemudaku" untuk laki-laki atau "Wahai pemudiku" untuk perempuan.

Rasulullah SAW memperlakukan para budak dan pembantunya dengan adil dan penuh penghormatan. Beliau pernah mempunyai pembantu seorang Yahudi yang melayani keperluannya, namun beliau tidak pernah memaksakan agama kepadanya

d. **Kelayakan Upah Pekerja**

Upah atau gaji adalah hak pemenuhan ekonomi bagi pekerja yang menjadi kewajiban dan tidak boleh diabaikan oleh para majikan atau pihak yang mempekerjakan. Islam memberi pedoman kepada pihak yang mempekerjakan orang lain bahwa prinsip pemberian upah harus mencakup dua hal, yaitu adil dan mencukupi. Prinsip tersebut terangkum dalam sebuah hadis Nabi SAW yang diriwayatkan Imam Al-Baihaqi, *"Berikanlah gaji kepada pekerja sebelum kering keringatnya, dan beritahukan ketentuan gajinya, terhadap apa yang dikerjakan."*

Di masa sekarang, proporsionalitas tersebut dibahasakan dengan sistem UMR (Upah Minimum Regional). Lebih dari itu, Islam juga mengajarkan agar pihak yang mempekerjakan orang lain mengindahkan kesepakatan mengenai sistem kerja dan sistem pengupahan, antara majikan dengan pekerja. Jika adil dimaknai sebagai kejelasan serta proporsionalitas, maka kelayakan besaran upah yang diterima haruslah cukup dari segi kebutuhan pokok manusia, yaitu pangan, sandang dan papan.

Rasulullah SAW mempertegas pentingnya kelayakan upah dalam sebuah hadis: *"Mereka (para budak dan pelayanmu) adalah saudaramu, Allah SAW menempatkan mereka di bawah asuhanmu, sehingga barangsiapa mempunyai saudara di bawah asuhannya maka harus diberinya makan seperti apa yang dimakannya (sendiri) dan memberi pakaian seperti apa yang dipakainya (sendiri), dan tidak membebankan pada mereka tugas yang sangat berat, dan jika kamu membebankannya dengan tugas seperti itu, maka hendaklah membantu mereka."* (HR. Muslim).

3. **Konstruksi Fikih Tentang Ekonomi Islam Inklusif**

Diantara karakteristik ekonomi dan keuangan syariah adalah terletak pada sifatnya yang inklusif dan kompatibel dengan aktivitas manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Artinya, ekonomi dan keuangan syariah dapat dipraktikkan oleh siapapun, di negara manapun, dan dengan latar belakang agama dan ras apapun. Kondisi tersebut, juga ditopang dengan fakta bahwa

perkembangan ekonomi syariah dunia, yang direpresentasikan oleh perkembangan sektor riil, sektor keuangan syariah dan sektor zakat, infak, sedekah, wakaf (ZISWAF), menunjukkan tren yang positif (Muttaqin, 2018).

Meski mendapat tekanan yang luar biasa akibat pandemi COVID-19, instrumen ekonomi dan keuangan syariah menunjukkan daya tahan yang luar biasa. Ketahanan itu memberikan harapan bahwa ekonomi dan keuangan syariah dapat dijadikan sebagai instrumen yang dapat memitigasi dampak dari krisis ekonomi, sekaligus memberikan daya ungkit bagi suatu perekonomian untuk bangkit kembali. Tentunya, saat ini yang diharapkan adalah Indonesia dapat memanfaatkan perkembangan ekonomi dan keuangan syariah global bagi kesejahteraan masyarakat untuk mendukung tercapainya visi Indonesia menjadi pusat ekonomi dan keuangan syariah dunia tahun 2024.

Dalam konteks ini, Indonesia memiliki sejumlah keunggulan komparatif yang memungkinkan menjadi pusat ekonomi dan keuangan syariah dunia. Keunggulan tersebut antara lain ditinjau dari sisi jumlah penduduk muslim (*market advantage*), potensi geografis dan sumber daya alam, serta dari sisi ekosistem halal dan dukungan regulasi yang semakin baik dari waktu ke waktu. Nilai-nilai yang dijunjung ekonomi syariah itu diturunkan dalam prinsip dasar ekonomi dan keuangan syariah yang memberikan panduan bagi aktivitas ekonomi terhadap lima hal, yaitu; [1] mencegah penumpukan harta dengan mendorong pendistribusian harta secara produktif dalam aktivitas perekonomian yang sesuai dengan prinsip syariah. [2] mengoptimalkan usaha dengan berbagi imbal hasil dan berbagi resiko secara adil. [3] mendukung transaksi keuangan yang memiliki dasar sektor riil dan tanpa unsur yang meragukan. [4] mendorong partisipasi sosial untuk kepentingan publik. [5] menjunjung transaksi muamalah yang transparan dan sepadan, (Sudarsono, 2003).

Dalam kajian fikih, seseorang yang melakukan aktivitas ekonomi, terutama yang berkaitan dengan usaha atau bisnis senantiasa harus berpedoman pada prinsip-prinsip syariah antara lain, (Sudiarti, 2018);

a. **Prinsip Kesucian**

Kesucian bisnis dan produk terkait dengan aspek kehalalan dengan menghindari semua bisnis dan produk yang haram, misalnya babi, khamer, bangkai dan darah serta turunannya. Selain itu dalam bisnis produk yang dihasilkan hendaknya berkualitas dan tidak membahayakan bagi kehidupan manusia dan lingkungannya.

b. **Prinsip Kejujuran**

Bisnis hendaknya memperhatikan nilai-nilai kejujuran dalam setiap transaksi baik model transaksi yang digunakan, ucapan maupun perilaku transaksi seperti mengurangi takaran, menyembunyikan cacat produk, spekulasi harga dan tidak komitmen dengan waktu.

c. **Prinsip Keadilan**

Keadilan dalam bisnis akan membuat setiap orang akan merasa aman, tenang dan terpenuhinya hak setiap orang. Dalam transaksi bisnis semua bentuk transaski yang merusak pilar nilai-nilai keadilan harus dihilangkan. Bentuk transaksi yang bertentangan dengan nilai keadilan antara lain seperti; transasksi riba (bunga), *gharar* (ketidakpastian), *maisyir* (spekulasi), *risywah* (suap) dan lain sebagainya yang terlarang.

d. **Prinsip Ukhuwah**

Muamalah dalam Islam sangat memperhatikan hubungan antara manusia dengan manusia lainnya, baik hubungan secara idiologi (*iman*) maupun hubungan secara kemanusiaan (*basyariah*) seperti etika bisnis dan pelayanan. Etika bisnis diwujudkan denganseperti larangan bertransaksi atas pembelian orang lain, membolehkan adanya pilihan (*khiyar*) pada transaksi yang tidak sesuai. Sedangkan pelayanan yang baik (*ihsan*) bertujuan untuk memberikan rasa nyaman, aman dan kepuasan kepada pelanggan.

e. **Prinsip Profesionalisme**

Berbisnis dalam Islam merupakan amanah dan ibadah kepada Allah SWT yang serta kaitannya berlandaskan kemampuan dan kompetensi seseorang. Rasulullah SAW melarang memilih pekerja atau karyawan yang bukan ahlinya, melarang meminta jabatan atau posisi dimana seseorang tidak memiliki

kompetensi didalamnya. Bahkan Rasulullah SAW menegaskan pentingnya profesionalisme dalam suatu pekerjaan (*itqan*).

f. **Prinsip Berjamaah**

Kekuatan dan keberkahan suatu bisnis akan terwujud dengan sistem berjamaah (*networking*). Rasulullah SAW menegaskan bahwa barangsiapa yang ingin panjang umur dan memiliki potensi rezeki yang luas dan bisnis yang berkembang hendaklah dia memiliki relasi. *Networking* dalam bisnis sangat penting karena setiap orang atau kelompok memiliki berbagai keterbatasan, baik sumber bahan baku, modal, akses pasar, SDM, pelanggan maupun manajemen. Sehingga dibutuhkan orang atau pihak lain, agar saling membantu dan bersinergi untuk mengambil manfaat bersama dan mengurangi beban bersama.

g. **Prinsip Keseimbangan**

Keseimbangan hidup dalam Islam berlaku secara menyeluruh, yang meliputi keseimbangan urusan dunia dan akhirat, keseimbangan kerja dan istirahat, keseimbangan ibadah dan muamalah, keseimbangan bisnis dan sosial, keseimbangan kolektif dan individu, keseimbangan material dan spiritual, keseimbangan sektor keuangan dan sektor riil, keseimbangan makro dan mikro, dan keseimbangan pemanfaatan dan pelestarian. Semua keseimbangan ini akan membuat kehidupan manusia lebih tertata, terkendali, terjaga dan lestari yang pada akhirnya manusia akan meraih kesejahteraan dan kebahagiaan yang hakiki.

h. **Prinsip Universal**

Dalam Islam, seorang muslim diberikan kebebasan untuk melakukan transaksi bisnis kepada siapa saja tanpa membedakan latar belakang, selama dalam transaksi itu tidak mengandung unsur-unsur yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Bahkan, umat lain bisa menggunakan sistem ekonomi syariah karena dianggap lebih baik dibanding dengan sistem ekonomi lainnya. Berdasarkan prinsip-prinsip sistem ekonomi Islam dan daya tahan yang teruji pada saat pandemi terjadi, dapat menjadi solusi bagi pemulihan dan perwujudan kehidupan ekonomi yang lebih inklusif.

C. Rekomendasi

Untuk mendapatkan manfaat dari adanya perkembangan digital, urgensi dalam percepatan akses pemangku kepentingan pada pemanfaatan ekonomi digital perlu dilakukan dengan beberapa cara sebagai berikut:

1. Penyediaan program pelatihan atau peningkatan literasi digital baik di perkotaan dan perdesaan tidak hanya berasal dari program pemerintah namun juga dapat didukung melalui program pemangku kepentingan yang lain;
2. Mendorong Usaha Mikro Kecil dan Menengah untuk menjalankan usaha dengan berbasis online;
3. Mendorong petani dan nelayan dalam memanfaatkan teknologi digital untuk meningkatkan produktivitas serta meningkatkan dan memperluas penjualan hasil pertanian dan tangkapan ikan;
4. Mendorong perluasan akses pembiayaan berbasis syariah dengan pemanfaatan inovasi pembiayaan digital.

Fikih Infrastruktur

A. Permasalahan dan Urgensi Pembangunan Infrastruktur

Salah satu strategi untuk mencapai tujuan yang dicita-citakan oleh suatu negara adalah pembangunan infrastruktur di berbagai bidang, baik infrastruktur di bidang ekonomi dan maupun sosial. Dua bidang ini penting untuk diutamakan karena berkaitan langsung dengan kehidupan sehari-hari masyarakat. Selain itu, ketercapaian target-target ekonomi seperti pertumbuhan ekonomi, pendapatan per kapita penduduk, jumlah pengangguran, tingkat kemiskinan, dan neraca pembayaran adalah salah satu indikator keberhasilan pembangunan suatu negara. Jika taraf kehidupan penduduk masih rendah maka upaya penanggulangannya adalah dengan memecahkan masalah utamanya, yakni kemiskinan, pengangguran dan pemerataan pembangunan.

Pembangunan infrastruktur merupakan salah satu aspek penting dalam mendukung percepatan pemerataan pembangunan dan pertumbuhan ekonomi. Artinya, semakin baik kualitas dan konektivitas infrastruktur maka semakin baik pula pertumbuhan ekonomi. Laju pertumbuhan ekonomi dan investasi perlu didukung oleh ketersediaan infrastruktur, seperti transportasi, telekomunikasi, sanitasi, dan energi. Infrastruktur dapat juga mendukung pembangunan ekonomi yang berkelanjutan (Sumadiasa, 2016: 925).

Ronald dalam *The Routledge Dictionary of Economics* (2002) memberikan pengertian bahwa infrastruktur adalah salah satu instrumen utama negara yang dapat membantu kegiatan ekonomi dan kegiatan masyarakat dengan membangun sarana prasarana dan fasilitas pendukung lainnya. Sedangkan dalam *Macmillan Dictionary of Modern Economics* mendefinisikan infrastruktur sebagai jembatan dan elemen struktural ekonomi yang berfungsi memfasilitasi arus barang dan jasa antara pembeli dan penjual. Sebagai fasilitas yang disediakan pemerintah untuk masyarakat, maka masyarakat dapat memanfaatkan dan menikmati infrastruktur untuk berbagai kegiatan ekonomi.

Dalam *World Development Report* (1994), infrastruktur dibagi ke dalam 3 kategori yaitu: *pertama,* **Infrastruktur Ekonomi**, meliputi aset fisik yang dapat digunakan dalam produksi dan konsumsi, sarana publik (telekomunikasi, air minum, sanitasi, gas), *public works* atau pekerjaan umum (bendungan, saluran irigasi, dan drainase) serta transportasi (jalan, kereta api, angkutan pelabuhan, dan lain-lain). *Kedua,* **Infrastruktur Sosial** untuk menunjang kesehatan (rumah sakit, puskesmas), pendidikan (sekolah dan perpustakaan), serta tempat rekreasi (taman, museum). *Ketiga,* **Infrastruktur Administrasi/ Institusi** seperti penegakan hukum, administrasi kependudukan, kebudayaan dan lain-lain.

Gultom mengemukakan empat alasan pokok pentingnya pembangunan infrastruktur: *Pertama,* Pembangunan infrastruktur mampu menyediakan lapangan pekerjaan. Tersedianya lapangan pekerjaan adalah instrumen penting untuk menciptakan keadilan dan kemakmuran bagi rakyat. *Kedua,* Pembangunan infrastruktur dapat mempengaruhi iklim investasi. Pertumbuhan kapital dan aliran investasi sangat dipengaruhi oleh ketersediaan infrastruktur pendukung baik di kawasan industri, pelabuhan, pasar-pasar, dan lembaga pendidikan. *Ketiga,* pembangunan infrastruktur akan sangat mempengaruhi dan menentukan integrasi sosial ekonomi rakyat di suatu daerah dengan daerah lainnya. *Keempat,* Pembangunan infrastruktur akan membuka akses fisik dan non fisik di sejumlah wilayah. Sebab, isolasi fisik antar daerah akan berdampak pada kesenjangan sosial ekonomi di beberapa wilayah. Dengan adanya integrasi melalui pembangunan infrastruktur maka akses ekonomi antar daerah akan semakin mudah (Gultom, 2020:203).

Pada periode pemerintahan 2015-2019 dan 2020-2024, pembangunan infrastruktur difokuskan pada konektivitas dan integrasi berbagai moda transportasi, termasuk darat, perkeretaapian, udara dan laut. Sejak tahun 2015, secara kumulatif 1.668 km jalan tol baru terbangun atau beroperasi, kumulatif 4.363 km jalan baru yang terbangun, kumulatif 6.466 km jaringan KA yang terbangun dan kumulatif 25 bandara baru yang dibangun. Hal ini sejalan dengan Visi Indonesia 2045 untuk menjadi perekonomian kelima terbesar di dunia. Untuk mewujudkan target tersebut, pemerintah menetapkan daftar Proyek Strategi Nasional (PSN). PSN dianggap memiliki nilai strategi untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, pemerataan pembangunan, kesejahteraan masyarakat, dan pembangunan di daerah. Daftar PSN pertama kali ditetapkan melalui Peraturan Presiden (Perpres) 3/ 2016 yang meliputi 225 proyek strategi dan 1 program. Tak kurang dari Rp 4.809,7 triliun untuk proyek dan program PSN tersebut. Dari total anggaran senilai lebih dari Rp 4.800 triliun tersebut, sebanyak kurang lebih Rp 1.509 triliun dianggarkan untuk proyek yang skalanya nasional dengan jumlah 12 proyek dan 9 program. Sementara dalam Permenko 7/2021, terdapat 208 Proyek dan 10 Program PSN dengan nilai investasi sekitar Rp 5.698,5 triliun. Adapun PSN tersebut mencakup 12 sektor pada tingkat Proyek dan 10 tingkat Program. Ujung dari proyek infrastruktur adalah untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, pemerataan pembangunan, kesejahteraan masyarakat, dan pembangunan di daerah (Badrun, 2021:3).

Dalam perspektif Islam, pembangunan berkelanjutan memiliki orientasi dan karakteristik yang berbeda dengan pembangunan konvensional. Islam melihat bahwa pembangunan tidak hanya berorientasi pada aspek material *(dhahir)* saja, tetapi juga mencakup aspek spiritual *(bathin)* dan aspek moral *(akhlak)*. Dalam bahasa lain, islam memadukan antara aspek duniawi (dunia) dan aspek *ukhrawi* (akhirat). Islam juga menghendaki bahwa pembangunan harus mewujudkan keseimbangan dengan memanfaatkan sumber daya yang telah diberikan oleh Allah dengan sebaik mungkin dan membaginya dengan prinsip keadilan dan kebenaran. Dengan demikian, diperlukan kebijakan pembangunan infrastruktur yang memanfaatkan teknologi dan inovasi untuk memastikan bahwa seluruh masyarakat dapat menikmati hasil pembangunan.

1. Islam dan Pembangunan Infrastruktur

a. Sejarah Pembangunan Infrastruktur

Histori Pembangunan Infrastruktur dapat dibagi menjadi 4 bagian yaitu pada Zaman Rasulullah, Khulafa ar-Rasyidin, Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah dengan penjelasan sebagai berikut:

1) Masa Rasulullah

Setelah hijrah ke Madinah, infrastruktur pertama yang dibangun oleh Rasulullah SAW adalah masjid sebagai tempat untuk ibadah, pendidikan, dan menyiarkan agama islam. Rasulullah SAW juga membangun berbagai peraturan terkait dengan masalah ekonomi, seperti prinsip kebebasan, keadilan, kejujuran, dan anti-monopoli dalam perdagangan (Goltum dan Tini, 2020: 207).

Dalam sebuah riwayat dijelaskan bahwa, suatu waktu ada seorang sahabat yang meminta Rasulullah SAW untuk mengintervensi harga di pasar karena telah terjadi kenaikan harga barang. Nabi tidak melakukan hal itu dan mengatakan tak mungkin mengintervensi harga. Alih-alih mengintervensi harga, yang dilakukan Rasulullah SAW justru mengatur distribusi barang dan memperbaiki infrastruktur. Tujuannya adalah supaya arus barang menjadi normal. Dengan pasokan yang normal, maka harga-harga di pasar akan kembali pada harga normal. Dalam peristiwa ini Rasulullah SAW sudah memperhatikan betapa pentingnya pembangunan infrastruktur yang dipakai untuk kelancaran lalu lintas perdagangan.

2) Masa khulafa ar-Rasyidin

Pada hari pertama Abu Bakar terpilih, ia langsung berencana untuk meninjau pasar. Pencapaiannya di bidang ekonomi adalah pendirian Baitul Maal, sebuah lembaga keuangan publik yang menjadi pengendali ekonomi makro lewat struktur fiskal. Selain itu perluasan wilayah Islam terus berlanjut di masa ini. Setelah Umar terpilih menggantikan Abu Bakar, ia menyerukan tentang pentingnya kembali kepada hadis Rasulullah SAW

bahwa siapapun yang menghidupkan tanah mati berhak memilikinya.

Saat Umar bin Khattab menjadi khalifah, beliau melanjutkan pembangunan Baitul Maal dengan melakukan sistematisasi proses fiskal. Sumber pendapatan dan pengeluaran dikelola dengan baik. Tidak hanya bersumber dari harta zakat, sedekah, *ghanimah*, dan *jizyah* tetapi juga bersumber dari bea cukai, pajak pertambangan, dan pajak perdagangan.

Pada masa khalifah Utsman, uang tembaga resmi diperkenalkan sebagai pecahan dari uang dirham. Kebijakan khalifah Ustman mirip dengan Umar bin Khattab dalam segi kesederhanaan dan suka membebaskan budak (Tangali, 2010:260). Dalam pembangunan, khalifah Utsman melakukan perluasan pada Masjidil Haram, meskipun hal ini pernah dilakukan pada masa pemerintahan Umar bin Khattab.

Pada masa Ali bin Abi Thalib tidak ada pembangunan ekonomi secara besar-besaran. Sebab kepemimpinan Ali banyak diwarnai oleh pergolakan dan cobaan. Beberapa hal yang dilakukan Ali bin Abi Thalib adalah mengembalikan sistem distribusi pajak tahunan di antara orang islam yang pernah diterapkan pada masa Umar bin Khattab dan memerintah Abu al-Aswad ad-Duali untuk memberikan tanda baca dan menulis kitab-kitab nahwu.

3) **Masa Dinasti Umayyah**

Dalam masa dinasti Umayyah, kerajaan Islam telah sangat luas dan pemerintah tidak hanya bertumpu pada sumber pendapatan lama negara. Pada masa Walid bin Abdul Malik, rumah ibadah, pusat pendidikan, infrastruktur, dan pertanian dibangun dan diperbaiki serta program jaminan sosial dibuat untuk melindungi orang-orang miskin dan orang yang meminta-minta. Selain itu, pada masa Umayyah banyak dibangun monumen-monumen besar (Goltum dan Tini, 2020: 207).

4) **Masa Dinasti Abbasiyah**

Masa dinasti ini merupakan masa keemasan bagi ilmu

pengetahuan di dunia Islam karena dalam masa ini terdapat gerakan-gerakan besar penerjemah karya-karya ilmuwan Yunani, Syiria dan India ke dalam bahasa arab (Zulkifli, 2011). Kekhalifan ini dibatasi oleh tiga lapis tembok yang berada di pusat kota yaitu, Baghdad. Pembangunan tembok tersebut merupakan bentuk peradaban yang membedakan antara dunia luar dan dunia dalam.

Selain itu, di kota Baghdad juga terdapat sebuah rumah sakit umum gratis yang dibangun oleh negara untuk melayani masyarakat miskin. Rumah sakit ini didanai oleh zakat sebagai bagian dari bentuk kewajiban negara dalam mendistribusikan kekayaan atau zakat yang dibayarkan oleh umat Muslim yang berkecukupan. Sistem rumah sakit umum gratis ini dipandang sebagai sistem pelayanan kesehatan nasional pertama di dunia. Pada masa ini juga lahir tokoh-tokoh pemikir Islam di antaranya adalah: Ibnu Hazm (994-1064), Al-Ghazali (1058-1111), dan Ibnu Khaldun (1332-1406) (Goltum dan Tini, 2020: 207).

b. Prinsip Islam dalam Kebijakan Publik Pembangunan Infrastruktur

Dalam Islam indikator benar dan tidaknya kebijakan publik yang diambil oleh seorang pemimpin atau penyelenggara pemerintahan dilihat dari impikasinya terhadap rakyat. Jika berimplikasi pada kebaikan *(maslahah)* maka kebijakan tersebut dibenarkan oleh syariat, sebaliknya jika mendatangkan keburukan *(mafsadah)* kepada masyarakat berarti telah menyalahi syariat. Prinsip kemaslahatan menjadi indikator utama karena pemimpin bekerja sebagai wakil dari rakyat yang dipimpinnya bukan untuk dirinya (Muhajir, 2017:91).

Salah satu kaidah fikih menyebutkan:

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Kebijakan pemimpin kepada rakyatnya dikaitkan dengan kemaslahatan"

Secara epistemologis pengertian kata *maslahah* dapat dipahami dalam dua konteks. *Pertama,* makna yang didasarkan kepada logika kesesuaian istilah dengan artinya yang bersifat umum. Dalam hal ini, *maslahah* didefinisikan sebagai sifat-sifat yang selalu ada dan mengiringi setiap ketetapan hukum *(syara'),* yaitu kebaikan atau sesuatu yang bisa mengantarkan pada terwujudnya kebaikan itu. Adapun hal-hal yang dapat menghindari *mafsadah* (kerusakan) atau perantara yang digunakan untuk menghilangkan *mafsadah* bisa juga disebut sebagai maslahah. *Kedua, maslahah* adalah upaya atau cara yang digunakan untuk memelihara tujuan syariat islam dalam setiap ketetapan hukum. Dalam istilah lain *maslahah* adalah metode penetapan hukum islam (al-Buty, 1977:23).

Al-Ghazali mengemukakan bahwa *maslahat* pada dasarnya adalah suatu ekspresi untuk mendatangkan manfaat dan mendatangkan *mafsadat*. Tapi bukan pengertian itu yang dimaksudkan, sebab mendatangkan manfaat dan menolak mudarat itu sudah menjadi tujuan dan kebaikan bagi manusia secara umum. Yang dimaksud *maslahah* menurutnya adalah memelihara tujuan syara'. Adapun tujuan syara' pada manusia meliputi lima perkara, yaitu memelihara keutuhan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan. Maka segala sesuatu yang mengandung upaya memelihara kelima perkara pokok tersebut adalah *maslahah*. Dan hal-hal yang bisa meniadakan kelimanya adalah termasuk *mudharat*. Sedangkan menolak *mudharat* adalah kemaslahatan (al-Ghazali, 1971:251).

Dalam penjelasan lain at-Thufi memberi pengertian *maslahah* dari dua aspek. *Pertama, maslahah* dengan pengertian umum *(bi hasbi al-urf)*, yaitu hal-hal yang dapat mengantarkan kepada terwujudnya kebaikan. *Kedua,* definisi dari segi syara' *(bi hasbi as-syar'i)* yang dipahami sebagai sebab-sebab yang dapat mengantarkan kepada terpeliharanya tujuan syara', baik yang berkaitan dengan hak Allah SWT atau demi kepentingan manusia (at-Thufi, 1954:118).

Konsep *maslahah* yang lebih sistematis disampaikan oleh as-Syatibi, beliau mengatakan "*Yang saya maksud dengan maslahah adalah hal-hal yang berkaitan dengan kelestarian*

dan kesempurnaan kehidupan manusia dan pencapaian tuntunan kualitas emosional dan intelektualnya secara mutlak sehingga mendatangkan kebahagiaan dalam hidupnya" (as-Syatibi, tt:16).

Secara garis besar pengertian dan konteks penggunaan kata *maslahah* dapat diklasifikasikan sebagai berikut: *pertama, maslahah* dengan pengertian yang bersifat umum, yaitu kebaikan atau hal-hal yang dapat mengantarkan kepada terwujudnya kebaikan manusia dalam hidupnya. Begitu juga masuk dalam pengertian ini adalah hal-hal yang dapat menghilangkan kemudharatan atau kerusakan secara mutlak. *Kedua, maslahah* dengan pengertian yang lebih khusus, yakni dalam konteks penerapan hukum syariat. Baik yang ada dalam teks syariat atau yang didasarkan pada penilaian manusia dan sesuai dengan syari'at.

Dari aspek keabsahannya *maslahah* terbagi menjadi tiga; *Pertama,* kemaslahatan yang keberadaannya secara eksplisit diakui atau mendapat apresiasi langsung dari syari'at *(mu'tabarah)*, seperti diwajibkannya salat lima waktu, dianjurkannya salat Sunnah, diharamkannya perzinahan, diharamkannya pencurian dan lain-lain. *Kedua,* kemaslahatan yang tidak diakui atau diabaikan oleh syari'at *(mulghah),* seperti perjudian yang dilakukan sebagian masyarakat dan dianggap mendatangkan kebaikan, praktik korupsi dan lain-lain. *Ketiga, maslahah* yang diabaikan oleh dalil syari'at *(mursalah)*. Dalam pengertian yang lain, tidak ada dalil secara eksplisit yang dapat dijadikan dasar bahwa kemaslahatan tersebut diperhatikan atau diabaikan oleh syari'at. Seperti pengumpulan al-Qur'an menjadi mushaf, pengadaan rumah sakit, lembaga pendidikan, pemberian gaji yang cukup dan lain-lain. (Az-Zuhaili, 1987:752-754).

Dalam konteks kebijakan publik, prinsip *maslahah* yang harus digunakan adalah *maslahah mu'tabarah* dan *maslahah mursalah*, sementara *maslahah mulghah* tidak boleh digunakan karena keberadaannya tidak diakui atau bertentangan dengan syariat. Mengingat syariat tidak menyampaikan secara tegas tentang hal-hal teknis dalam hal ini (politik) maka

dalam pengambilan kebijakan pembangunan infrastruktur mengacu pada dua maslahah di atas (*maslahah mu'tabarah* dan *maslahah mursalah*). Artinya, kebijakan pembangunan yang diambil oleh pemerintah harus mendatangkan kebaikan (kemaslahatan) kepada masyarakat, walaupun tidak didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah.

Terkait dengan masalah kebijakan publik dalam politik, Ibnu Aqil al-Hanbali mengatakan *"Kebijakan politik adalah segala aktivitas yang membuat manusia lebih dekat kepada kebaikan (shalah) dan jauh dari kerusakan (fasad), walaupun tidak ditetapkan oleh Rasulullah SAW dan tidak berdasarkan wahyu"* (Muhajir, 2017:97).

Dari sisi jangkauan dan cakupan berlakunya, *maslahah* dibagi menjadi dua bagian, yaitu: *Pertama*, *al-maslahat al-ammah*, yakni *maslahah* yang secara nyata bermanfaat untuk kepentingan umum, bukan untuk kepentingan pribadi semata atau kelompok. Contohnya, demi kemaslahatan yang lebih besar boleh mengorbankan satu nyawa untuk melindungi komunitas yang lebih banyak dari bahaya yang mengancam. *Kedua, al-maslahat al-khassah*, yaitu *maslahah* yang menyangkut kepentingan perseorangan atau kelompok tertentu. Contohnya, untuk kebaikan diri dan keluarga, seorang istri boleh melakukan talak fasakh atas perkawinannya dengan suami yang *mafqud* (suami yang meninggalkan istrinya dan tidak jelas keberadaannya dan kondisinya) untuk menikah lagi dengan suami yang lebih bertanggung jawab (Sabiq, tt:452).

Dalam pembangunan infrastruktur, kebijakan yang diambil pemerintah harus mengutamakan kemaslahatan umum *(maslahat al-ammah)* dibandingkan kemaslahatan pribadi atau kelompok tertentu. Dalam hal ini, manfaat yang bisa dirasakan oleh masyarakat luas harus didahulukan dibanding kebijakan yang hanya akan dirasakan segelintir orang.

Dilihat dari aspek urgensi dan nilainya, *maslahah* terbagi menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, kemaslahatan yang mutlak harus dijaga demi melindungi kelangsungan kehidupan manusia di dunia dan di akhirat (*al-mashlahah ad-dharuriyah*). Kategori

ini merupakan kebutuhan paling dasar yang apabila tidak terpenuhi akan menghancurkan kehidupan manusia. Dalam konteks ini, ada lima hal pokok yang harus dilindungi oleh syara', yakni menjaga agama *(hifdz ad-din)*, menjaga jiwa *(hifdz an-nafs)*, menjaga akal *(hifdz al-aql)*, menjaga harta *(hifz al-mal)*, dan menjaga keturunan *(hifdz an-nasl). Kedua, al-maslahah al-hajiyat,* yakni hal-hal yang harus dijaga demi terwujudnya kepentingan yang pertama *(dharuriyat)*. Tingkatan *hajiyat* ini dimaksudkan untuk memberi keluasan dan kemudahan, pembebanan, dan hal-hal yang memberatkan bagi kehidupan manusia, seperti *rukhsah* bagi musafir untuk menjamak dan *mengqashar* salat. *Ketiga, al-mashlahah at-tahsiniyat,* yaitu kepentingan yang keberadaannya dimaksudkan sebagai pertimbangan estetik untuk mencapai kesempurnaan dalam membangun peradaban. Sebagai contoh, keharusan adanya wali dalam pernikahan, memakai baju yang pantas, kebolehan berhias, dan lain sebagainya. (az-Zuhaili, 1987:756)

B. Rumusan Fikih Pembangunan Infrastruktur

Dalam konteks kebijakan, pembangunan infrastruktur masuk ranah kebijakan publik. Oleh karena itu yang menjadi acuan fikih infrastruktur *(fiqh at-tandzimiyah)* adalah menolak mafsadat *(dar'u al-mafsadah)* dan mewujudkan *maslahat (jalb al-mashlahah)*. Tujuan utamanya adalah menarik kebaikan sebanyak-banyaknya dan menutup pintu kerusakan untuk masyarakat. Dalam menjalankan kebijakan pembangunan infrastruktur hendaknya memilih pengelola yang amanah, manfaat yang hendak diwujudkan adalah manfaat universal, mendahulukan kepentingan umum, dan tidak menimbulkan masalah baru.

1. Memilih pengelola yang amanah

Dalam hukum islam, seorang pemimpin tidak boleh memilih orang fasik untuk dijadikan imam dalam salat. Sebab, salat di belakang imam yang fasik adalah makruh sehingga dikhawatirkan akan mendatangkan *mafsadat* kepada jemaah yang bermakmum. Dalam konteks ini pemerintah harus mencari dan memilih yang terbaik untuk rakyatnya.

Demikian juga dalam mengangkat atau memilih pelaksana proyek pembangunan infrastruktur, wajib memilih yang terbaik didasarkan pada prinsip integritas dan kapabilitas. Oleh karenanya,

haram bagi pemerintah memilih dan mengangkat pegawai atau pejabat didasarkan pada subjektivitas, misalnya karena memiliki hubungan keluarga, kekerabatan, dan kedekatan personal.

Adapun pemimpin yang mengangkat pejabat yang secara jelas tidak memiliki integritas dan kapabilitas dapat digolongkat sebagai penipu dan penghianat. Rasulullah pernah bersabda:

وَمَنْ تَوَلَّى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ بِكِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فَقَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ

"*Barang siapa menjadi pemimpin untuk mengurusi persoalan umat islam, kemudian ia mengangkat seseorang untuk mengurusi suatu persoalan, sementara ia tahu bahwa di antara mereka ada orang yang lebih layak menangani persoalan itu dan lebih paham tentang al-Qur'an dan Sunnah rasul-Nya, maka ia benar-benar telah berkhianat kepada Allah, rasul-Nya, dan seluruh orang mukmin*," (HR. Bukhari) (at-Haitsami, 1992:255).

Didahulukan memilih pegawai yang memiliki kemampuan dan bertanggung jawab, ini dimaksudkan agar tidak terjadi pengelolaan yang salah dan dapat merugikan umat. Seperti praktik korupsi dan lain-lain.

2. **Mendatangkan Manfaat yang Nyata**

Kemiskinan dan ketimpangan sosial adalah salah satu tantangan dalam pembangunan, maka diperlukan upaya mengatasi tantangan tersebut. Dalam konteks fikih, tantangan ketimpangan sosial adalah *mudharat* yang harus dihilangkan; kaidah fikih mengatakan *ad-dlararu yuzalu* (kemudaratan harus dihilangkan).

Salah satu upaya dalam mengurangi ketimpangan sosial adalah dengan membangun infrastruktur. Sebab, asumsinya jika infrastrukturnya baik maka pertumbuhan dan akses ekonomi akan lebih baik. Namun sebelum itu, pemerintah harus benar-benar mengkaji bahwa proyek yang akan diwujudkan benar-benar akan mendatangkan manfaat kepada masyarakat.

Dalam konteks ini, menurut Izzuddin bin Abd as-Salam, perbuatan manusia dibagi dua: *Pertama,* perbuatan yang *maslahah*

dan *mafsadat*nya belum jelas. *Kedua,* perbuatan yang sudah jelas *maslahah* dan *mafsadat*nya. Dalam menyikapi *maslahah* dan *mafsadat* yang belum jelas, langkah pertama yang harus dilakukan adalah melihat dan mecari tahu melalui teks-teks syari'at. Jika terdapat pujian atau janji yang baik dalam satu teks baik al-Qur'an atau Sunnah berarti perbuatan tersebut adalah kemaslahatan, sebaliknya jika terdapat hinaan atau ancaman berarti perbuatan tersebut mengandung kemudaratan. Jika petunjuk syari'at masih samar atau sulit diidentifikasi, bahkan tidak ditemukan maka diusahakan melalui upaya ijtihad, baik dengan cara ijma', qias, atau istidlal (as-Salam, 1993:71).

Kaitannya dengan pembangunan infrastruktur, pemerintah harus melakukan kajian serius tentang dampaknya, baik dampak ekonomi, lingkungan, sosial dan politiknya. Dalam kaidah fikih dijelaskan *ad-dlararu la yuzalu bi mitslih* (kemudaratan tidak bisa dihilangkan dengan menciptakan kemudaratan yang sama) (Az-Zarqa', 1991: 118).

3. **Mandahulukan kepentingan umum**

Al-Syathibi mengatakan bahwa kebijakan publik harus menyangkut hajat hidup masyarakat *(maslahat al-ammah),* baik kebutuhan yang bersifat *dharuriyyat* (kebutuhan primer), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder) maupun *tahsiniyyat* (kebutuhan tersier). Tidak boleh mendahulukan kebutuhan pribadi atau kelompok (As-Syatibi, 1999:48). Dalam kaidah fikih disebutkan *yutahammalu ad-darar al-khassu li daf'i ad-dlarar al-amm* (kemudaratan yang bersifat khusus ditolerir demi menolak kemudaratan umum).

Di sisi lain, jika terjadi pertentangan antara mendatangkan manfaat dan menolak kerusakan, maka menolak kerusakan harus didahulukan, *dar'u al-mafasid awla min jalb al-mashalih* (menolak mafsadah lebih diutamakan dari pada menarik kemaslahatan) (as-Salam, 1993:79).

C. Rekomendasi

Agar pembangunan infrastruktur sesuai dengan tujuan utamanya, yaitu untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi, pemerataan pembangunan dan kesejahteraan masyarakat, maka beberapa rekomendasi adalah:

1. Pembangunan infrastruktur dilakukan untuk mewujudkan

pertumbuhan ekonomi masyarakat secara keseluruhan bukan kelompok parsial.
2. Membuka peluang kerjasama dengan dunia akademis agar tercipta pengembangan teknologi.
3. Keterlibatan pihak asing harus diikuti dengan alih teknologi.
4. Mengupayakan pembangunan yang efisien dan tepat guna.
5. Melakukan pengawasan untuk mencegah korupsi, mengupayakan proses tender yang cepat dan transparan.
6. Memperbanyak keterlibatan pengusaha.
7. Proyek yang dibangun harus menjunjung tinggi moralitas, ramah lingkungan dan keberlanjutan.
8. Mengadaptasi budaya dan lingkungan setempat.
9. Mewujudkan infrastruktur yang berbasis wisata.

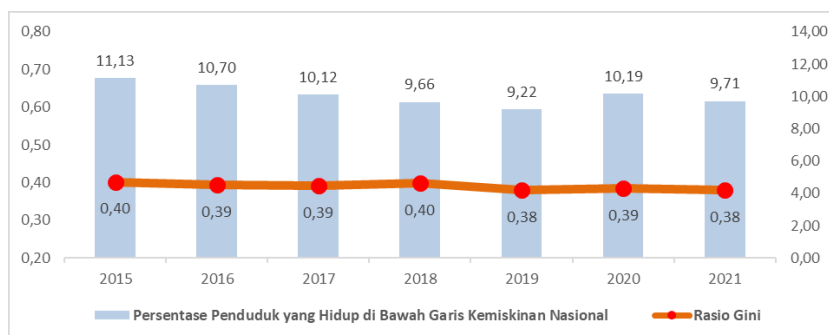
Selain itu, masyarakat juga harus berperan aktif dalam menjalankan fungsinya sebagai *public support* dan *public control*. Semua ini penting dilakukan karena tanpa dukungan masyarakat pembangunan tidak akan berjalan dengan baik. Demikian juga, tanpa pengawasan yang baik dari masyarakat pembangunan yang dilaksanakan akan sewenang-wenang dan mengorbankan masyarakat. *Support* dan *control* penting untuk dilakukan dalam rangka mengawal upaya pemerintah untuk mewujudkan kemakmuran dan kesejahteraan bagi masyarakat.

Ketimpangan Sosial Menurut Islam

A. Ketimpangan Sosial Dalam Pandangan Islam

Indonesia merupakan negara berkepulauan dengan jumlah penduduk terbanyak ke-4 di dunia setelah Tiongkok, India, dan Amerika Serikat. Pertumbuhan jumlah penduduk yang cukup dibutuhkan untuk pertumbuhan dan pergerakan ekonomi. Namun, pertumbuhan jumlah penduduk yang terlalu banyak dan tidak dikendalikan dapat memperluas gap ketimpangan sosial dan menjadi tantangan pembangunan, khususnya dalam program pengentasan kemiskinan, penyediaan pendidikan dan layanan kesehatan, serta penggunaan sumber daya alam yang terbatas.

Sebelum adanya pandemi COVID-19, Indonesia mengalami perkembangan pembangunan ekonomi yang relatif baik ditandai dengan angka kemiskinan serta ketimpangan yang mulai turun. Di tahun 2018, angka kemiskinan mencapai angka satu digit pertama

kalinya, yaitu 9,66 persen. Angka ini terus menurun pada tahun 2019 menjadi 9,22 persen, sejalan dengan angka ketimpangan yang menurun dari 0,384 di tahun 2018 menjadi 0,380 di tahun 2019. Angka kemiskinan dan ketimpangan kembali naik pasca pandemi, khususnya di tahun 2020, namun dalam masa pemulihan ekonomi pasca pandemi, angka kemiskinan dan ketimpangan perlahan mulai menurun. Angka kemiskinan telah turun dari 10,19 persen di tahun 2020, menjadi 9,71 persen di tahun 2021, demikian pula dengan angka ketimpangan yang telah turun dari 0,385 di tahun 2020, menjadi 0,381 di tahun 2021.

Gambar 4.7 Persentase Penduduk yang Hidup di bawah Garis Kemiskinan Nasional dan Rasio Gini

Sumber: BPS 2022, Data Diolah

Di Indonesia, pencapaian angka kemiskinan hampir selalu sejalan dengan angka ketimpangan. Menurut Machmud (2017), kemiskinan adalah problem sosial yang berdampak sistematis bagi kehidupan masyarakat. Kemiskinan memiliki efek yang multidimensi, yang dapat terkait dengan keamanan, pendidikan, dan kesehatan (Machmud, 2017). Dalam pengertian yang lebih jelas, An-Nabhani mengkategorikan orang yang memiliki harta, tetapi tidak mencukupi kebutuhan pokoknya dianggap sebagai fakir, sedangkan orang yang tidak mempunyai harta dan penghasilan disebut sebagai orang miskin (Taqiyyuddin An-Nabhani, 2001). Bahkan, ada hadis yang menjelaskan bahwa kemiskinan bisa terjadi karena adanya kekufuran, yaitu tidak mau bekerja dan berusaha sebagai perintah dari Allah SWT.

عن أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلَّمَ:

كَادَ الفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْراً وَكَادَ الحَسَدُ أَنْ يَغْلِبَ القَدَرَ

"Dari Sahabat Anas r.a. berkata; Rasulullah SAW bersabda: kemiskinan itu hampir menjadi kekafiran, dan kedengkian itu hampir mendahului takdir." (H.R. Abu Na`im).

Adapun beberapa isu tantangan ketimpangan yang terjadi di Indonesia, antara lain;

- **Ketimpangan kesempatan.** Jika semua orang memiliki kesempatan yang sama, maka lebih besar kemungkinan ketimpangan dapat terus berkurang. Salah satu contoh ketimpangan kesempatan adalah bayi yang terlahir dalam keluarga miskin akan berpotensi mengalami *stunting* lebih besar daripada bayi yang terlahir dalam keluarga tidak miskin. *Stunting,* atau mengalami kekurangan gizi, khususnya dalam 2 tahun pertama hidupnya, memiliki dampak buruk pada pertumbuhan kognitifnya. Oleh karena itu, bayi atau anak yang mengalami *stunting* akan mengalami perbedaan tumbuh kembang dengan anak-anak seusianya.
- **Ketimpangan upah.** Pada saat ini ketenagakerjaan menurut kontraknya terbagi dalam dua kategori besar, yaitu informal dan formal. Tenaga kerja informal masih mendominasi lapangan pekerjaan, sebanyak 59,45 persen merupakan pekerja informal di tahun 2021, di mana sumber pendapatan pekerja informal relatif tidak tetap. Data BPJS Ketenagakerjaan menunjukan bahwa persentase perlindungan sosial ketenagakerjaan bagi pekerja informal masih sebesar 8,49 persen, sehingga risiko pekerja informal terbilang cukup besar. Tantangan mengenai pekerja informal perlu diatasi melalui berbagai kebijakan yang dapat melindungi pekerja informal.
- **Ketimpangan kekayaan.** Berdasarkan data BPS sebanyak 10 persen kuintil teratas memiliki 77 persen dari seluruh kekayaan di Indonesia. Diperlukan kebijakan yang dapat memobilisasi sumber daya tersebut untuk program yang dapat memberikan manfaat lebih besar kepada 40 persen kuintil terbawah agar tercipta kesetaraan yang lebih baik.
- **Ketimpangan pendidikan.** Manusia adalah aktor utama dalam pembangunan, dan pendidikan merupakan salah satu faktor yang efektif agar seseorang dapat meningkatkan kesejahteraan hidupnya dan meningkatkan kualitas sumber daya manusia. Investasi jangka panjang pada pendidikan akan menghasilkan SDM berkualitas

tinggi yang dapat berkontribusi pada pembangunan.

Gambar 4.8 Permasalahan Ketimpangan Sosial

1. **Faktor Umum Penyebab Ketimpangan Sosial di Masyarakat**
   Faktor umum penyebab ketimpangan social di masyarakat ditunjukan melalui Gambar 3.9, penyebab ketimpangan tersebut dikelompokan menjadi 5 yaitu sebagai berikut:
   a. **Ketidaksiapan Menerima Perubahan**
      Ketidaksiapan ini dipengaruhi oleh dua faktor, yaitu; *pertama*, **faktor kultural**. Ketidaksiapan masyarakat menghadapi persaingan di era industri digital, ternyata bisa membuat mereka sulit bersaing dan semakin tertinggal (Sarvianto, 2020). Seperti contoh banyaknya usaha kecil maupun besar yang saat ini sudah memanfaatkan platform digital untuk kegiatan jual beli. Selain praktik, pemanfaatan platform digital juga dapat menghemat waktu sehingga dapat melakukan kegiatan lainnya. Namun, terdapat juga dampak negatif bagi para pedagang yang tidak mampu beradaptasi dengan kemajuan teknologi dan informasi.

      Kedua, **faktor struktural**. Data BPS mengenai presentase pengguna internet di Indonesia penetrasi tahun 2021 adalah

sebesar 77,02 persen. Pembangunan BTS dan prasarana internet terus dilakukan agar layanan internet dapat tercakup di seluruh Indonesia, namun penggunaan internet perlu menggunakan perangkat yang belum dapat dimiliki oleh seluruh masyarakat Indonesia.

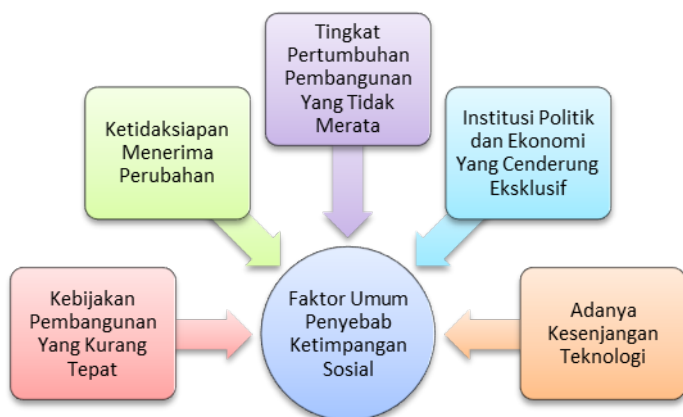
b. **Kebijakan Pembangunan yang Kurang Tepat**
   Dalam setiap penyusunan kebijakan publik diawali oleh rumusan masalah yang telah diidentifikasi kemudian pelaksanaan kebijakan tersebut ditujukan untuk mengatasi masalah yang terjadi dalam masyarakat. Perencanaan kebijakan yang baik memberikan kontribusi besar terhadap keberhasilan mencapai tujuan. Kunci keberhasilan dari suatu program/kegiatan adalah ketepatan program tersebut dalam menyasar tujuan yang ingin dicapai, bersifat inklusif sehingga tidak ada satu orang pun yang tertinggal. Sebagai contoh pemerintah saat ini terus melakukan upaya percepatan penanggulangan kemiskinan ekstrem sebagai komitmen dari upaya pencapaian target menghilangkan kemiskinan ekstrem di Indonesia pada akhir tahun 2024. Untuk mewujudkannya, selain melalui program/kegiatan dalam rangka mengurangi beban pengeluaran kelompok miskin ekstrem dalam bentuk bantuan sosial dan subsidi, program pemberdayaan pun dilakukan untuk meningkatkan produktivitas dalam rangka meningkatkan kapasitas ekonominya. Jika program yang dilakukan tidak tepat sasaran, maka tujuan dalam mengurangi kemiskinan tidak akan tercapai dan gap ketimpang sosial tidak akan berkurang.

c. **Tingkat Pertumbuhan Pembangunan yang Tidak Merata**
   Ketimpangan antarwilayah terjadi karena kegiatan ekonomi lebih banyak terpusat pada perkotaan sehingga terjadi urbanisasi yang membuat ketimpangan antara perkotaan dan perdesaan semakin besar. Perbedaan kondisi sosial dan ekonomi antara perkotaan dan pedesaan juga bisa mengakibatkan pembangunan tidak merata (Nurhuda et al., 2013), seperti yang tertera pada tabel di bawah ini:

Tabel 4.2 Perbedaan kondisi sosial dan ekonomi antara perkotaan dan pedesaan

Perkotaan		Pedesaan
Cenderung memiliki jumlah penduduk yang lebih besar	**Kondisi Sosial dan Ekonomi Antara Perkotaan dan Pedesaan**	Cenderung memiliki jumlah penduduk yang kecil
Tenaga kerjanya berkualitas, sebab memiliki latar belakang pendidikan yang tinggi		Latar belakang pendidikan yang rendah sehingga kualitas pekerjaan juga rendah
Lapangan pekerjaan yang beragam		Sempitnya lapangan pekerjaan

d. **Institusi Politik dan Ekonomi yang Cenderung Eksklusif**
Salah satu tantangan dalam pelaksanaan tata kelola kepemerintahan adalah masih adanya pihak yang bekerja secara eksklusif (tidak inklusif). Hal ini yang menyebabkan terjadinya korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) tidak bisa dihindari (Machendrawaty & Safei, 2001).

e. **Adanya Kesenjangan Teknologi**
Pengaruh globalisasi membuat pekerjaan manusia menjadi mudah, hal ini disebabkan oleh kemajuan teknologi yang sangat pesat. Untuk menjalankan teknologi tersebut dibutuhkan orang-orang yang mempunyai pengetahuan dan keterampilan tertentu. Akibatnya terjadi bias bagi mereka yang tidak memiliki keterampilan, tidak sedikit orang-orang yang merasakan ketimpangan *skill* (keterampilan), penghasilan, perlindungan kerja, dan kesejahteraan antara pekerja terampil dan tidak terampil (Ibrahim & Akhmad, 2014).

Gambar 4.9 Faktor Umum Penyebab Ketimpangan Sosial

Islam memberikan perhatian yang tinggi terhadap pemerataan dan pendistribusian kekayaan. Terdapat banyak ayat Al-Qur'an dan As-Sunnah yang memerintahkan agar umat Islam yang berkelebihan harta menyisihkan sebagian kekayaannya untuk saudara-saudaranya yang kekurangan. Selain itu, Islam melarang penimbunan harta, karena penimbunan harta sama halnya dengan menghambat sirkulasi harta kekayaan di tengah masyarakat.

Salah satu jalan yang dapat ditempuh dalam rangka mengatasi kesenjangan sosial adalah melalui zakat. Zakat adalah rukun Islam ketiga setelah syahadat dan shalat. Perintah zakat seringkali berada dalam satu rangkaian dengan perintah shalat. Keterkaitan kedua ibadah ini begitu erat. Shalat menimbulkan rasa persamaan dan persaudaraan di antara orang kaya dan fakir-miskin, kemudian zakat meneguhkan perasaan persaudaraan itu dengan menjadikan orang kaya bertanggung jawab untuk menyantuni fakir-miskin.

Nilai spiritual dan moral yang diajarkan shalat akan kehilangan arti pentingnya apabila tidak disertai dengan penunaian zakat. Ajaran zakat ini memang tidak terlepas dari konsep tanggung jawab sosial dalam Islam (Budiman, 2017). Di antara mereka yang berhak menerima zakat atau dikenal dengan Asnaf 8, yaitu; fakir, miskin, amil (pengelola zakat), *muallaf*, *riqab* (hamba sahaya), *gharim* (orang yang memiliki hutang), *sabilillah* (yang berjuang di jalan Allah SWT), *Ibnu Sabil* (orang yang sedang dalam perjalanan).

Dalam mengoptimalkan pemberdayaan dana zakat, maka

penyaluran zakat bisa dilakukan dengan dua cara, di antaranya; *pertama,* zakat konsumtif, yaitu memberikan dana zakat secara langsung kepada orang-orang yang tidak mampu dan sangat membutuhkan baik dalam bentuk makanan, pakaian, dan tempat tinggal yang layak. *Kedua,* zakat produktif, yaitu memberikan dana zakat kepada para mustahik yang memiliki *skill* dalam bidang usaha, agar mereka bisa memenuhi kebutuhan hidupnya dalam jangka panjang dan keluar dari lingkaran kemiskinan (Ridho & Wasik, 2020).

Ada beberapa model pengelolaan harta zakat untuk mengatasi ketimpangan sosial yang terjadi di Indonesia saat ini, antara lain (Ridho & Wasik, 2020);

a. **Konsumtif Tradisional**

Pendistribusian zakat dengan model konsumtif tradisional dilakukan dengan cara memberikan dana zakat kepada mustahik secara langsung untuk memenuhi kebutuhan pokok sehari-hari, seperti zakat beras dan uang kepada fakir miskin setiap kali menjelang idul fitri. Selain itu, bisa juga menyalurkan zakat mal berupa makanan dan pakaian untuk para mustahik yang sangat mendesak kebutuhannya, seperti bantuan untuk korban bencana dan orang-orang yang mengalami musibah. Model ini merupakan program jangka pendek untuk pemenuhan kemaslahatan primer.

b. **Konsumtif Kreatif**

Pendistribusian zakat secara konsumtif kreatif diwujudkan dalam bentuk barang konsumtif dan digunakan untuk membantu orang miskin dalam mengatasi permasalahan sosial dan ekonomi yang dihadapinya. Bantuan tersebut antara lain berupa bantuan sarana ibadah, alat pertanian, alat-alat sekolah dan beasiswa untuk para pelajar. Akan tetapi, penyaluran zakat dalam bidang pendidikan saat ini sangat diprioritaskan, sebab selain bisa mengatasi tantangan sosial dan ekonomi masyarakat, pendidikan juga bisa meningkatkan kualitas hidup masyarakat.

Walaupun kebijakan pendanaan pendidikan sudah cukup besar, yaitu 20 persen dari APBN, dana zakat juga bisa dikelola untuk membiayai pendidikan berupa pemberian beasiswa

untuk orang-orang yang tergolong berhak menerima harta zakat (*mustahik*). Menyalurkan harta zakat untuk kepentingan pendidikan, khususnya dalam bentuk beasiswa hukumnya boleh, berdasarkan Al-Qur`an surah at-Taubah ayat 60 dengan alasan bahwa menurut sebagian ahli fikih makna *fi sabilillah* adalah orang-orang yang berjuang di jalan Allah SWT. Selain itu, kaidah ushul fikihnya menyatakan:

يَبْقَى الْعُمُوْمُ عَلَى عُمُوْمِهِ

"Lafaz yang umum tetap atas keumumannya"

Dalam hal ini jelas makna *fi sabilillah* termasuk umum, sebab orang yang menuntut ilmu juga termasuk orang-orang yang berjuang di jalan Allah SWT. Oleh karena itu, menyalurkan dana zakat untuk beasiswa pendidikan termasuk pengelolaan zakat produktif, di mana setiap anak yang menerima beasiswa nantinya diharapkan bisa memiliki hidup yang lebih baik dan dapat membantu ekonomi keluarganya. Namun, Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) memberikan kriteria penerima zakat beasiswa, yaitu memiliki prestasi akademik, termasuk golongan orang yang tidak mampu, dan mempelajari ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi bangsa Indonesia.

c. Produktif Konvensional

Pendistribusian zakat secara produktif konvensional adalah penyaluran zakat dalam bentuk barang-barang produktif, di mana dengan menggunakan barang-barang tersebut, para mustahik dapat menciptakan suatu usaha, seperti pemberian bantuan ternak kambing, sapi perahan atau untuk membajak sawah, alat pertukangan, mesin jahit.

d. Produktif Kreatif

Pendistribusian zakat secara produktif kreatif adalah penyaluran zakat dalam bentuk pemberian modal bergulir, baik untuk pemodalan proyek sosial, seperti pembangunan sosial, pembangunan sekolah, sarana kesehatan atau tempat ibadah maupun sebagai modal usaha untuk membantu atau bagi pengembangan usaha para pedagang atau pengusaha kecil.

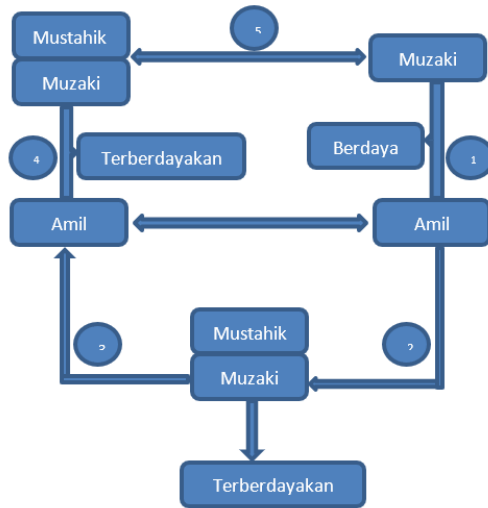
Dari 8 Asnaf penerima zakat, sekurang-kurangnya ada 4 mustahik yang berhak menerima zakat produktif, yaitu fakir, miskin, amil, dan *fi sabilillah*. Akan tetapi yang lebih diprioritaskan dari keempatnya adalah golongan fakir dan miskin. Selain mereka hanya mendapatkan zakat konsumtif atau keperluan tertentu saja seperti *ibnu sabil, muallaf, gharimin,* dan *riqab*. Tabel di bawah ini menunjukkan tentang para mustahik yang diprioritaskan untuk mendapatkan zakat produktif.

Tabel 4.3 Daftar mustahik yang berhak menerima zakat produktif dan konsumtif

No.	Asnaf	Produktif	Konsumtif	Keterangan
1.	Fakir	☑	☑	Diprioritaskan
2.	Miskin	☑	☑	Diprioritaskan
3.	Amil	☑	☑	Kondisional
4.	Muallaf	-	☑	Tidak Perlu
5.	Riqab	-	☑	Tidak Perlu
6.	Gharimin	-	☑	Tidak Perlu
7.	Ibnu Sabil	-	☑	Tidak Perlu
8.	Fi Sabilillah	☑	☑	Kondisional

Tabel 4.3 di atas menjelaskan bahwa golongan fakir dan miskin diprioritaskan untuk mendapatkan zakat produktif. Sedangkan penyaluran zakat produktif untuk golongan amil dan *fi sabilillah* menyesuaikan dengan situasi dan kondisi. Sebagai langkah awal dalam rangka memberdayakan zakat, maka perlu memperhatikan kebijakan sebagai berikut; *pertama,* memanfaatkan hasil penghimpunan zakat secara tepat guna dan efektif manfaatnya dengan pendistribusian secara produktif, sesuai dengan pesan moral syariat Islam dan tujuan sosial ekonomi dari zakat. *Kedua*, pendistribusian dana zakat untuk setiap mustahik dengan memandang kemaslahatan umat dan perkembangan zaman.

Penyaluran dana zakat secara produktif kepada fakir miskin bisa berupa alat-alat usaha, modal kerja, atau keterampilan usaha yang bisa dijadikan sebagai sumber mata pencarian dan sumber hidupnya. Menurut Sjechul Hadi Permono, pendayagunaan zakat bisa untuk investasi produktif, membiayai bermacam-macam proyek pembangunan dalam bidang pendidikan, pemeliharaan kesehatan, air bersih, dan aktivitas kesejahteraan sosial lainnya yang semata-mata untuk keperluan fakir miskin (Ridho, 2021).

Zakat produktif bukanlah bagian dari macam-macam zakat seperti halnya zakat mal dan zakat fitrah, melainkan bentuk dari pendayagunaan zakat. Artinya, pendistribusian zakat secara produktif untuk para mustahik dengan cara memberi ataupun menambah modal usaha para mustahik. Bahwa para mustahik harus mengembalikan modal usaha, itu sifatnya sebagai strategi untuk mengedukasi mereka agar bekerja keras sehingga usahanya berhasil. Sebenarnya pengembalian itu hakikatnya adalah infak dari hasil usaha mereka, lalu digulirkan kembali kepada mustahik lain agar juga bisa menjadi pribadi yang mandiri dan bisa berubah status menjadi muzaki. Dengan demikian, pemetik manfaat zakat itu semakin bertambah dan banyak mustahik berubah menjadi muzaki terberdayakan. Pemberdayaan model semacam ini dikenal dengan istilah *empowerment circle thought zakat.*

Gambar 4.2 Model *Empowerment Circle through Zakat*

Keterangan:

1) Muzaki membayar zakat melalui BAZNAS.
2) BAZNAS mendayagunakan harta zakat, infak, dan sedekah dengan cara memberdayakan mustahik melalui program-program produktif hingga mustahik menjadi orang yang berdaya (muzaki).
3) Mustahik yang sudah terberdayakan (muzaki) dengan sejumlah usaha produktifnya, harus menginfakkan sebagian dari penghasilannya melalui BAZNAS yang setara dengan modal awal.
4) BAZNAS menyalurkan kembali modal seblumnya kepada mustahik 2 untuk dijadikan modal usaha produktif agar bisa menjadi muzaki terbedayakan sebagaimana mutahik 1.
5) Mustahik 1 dan 2 pada akhirnya menjadi muzaki yang terberdayakan dan posisinya setara dengan muzaki yang berdaya dalam hal sama-sama wajib mengeluarkan zakat. Inilah model penyaluran *Empowerment Circle Throught Zakat* yang menekankan pemberdayaan dengan pola dana bergulir atau yang sering disebut dengan istilah zakat *community development*.

Pada dasarnya pendistribusian zakat secara produktif telah terjadi pada masa Khulafa Ar-Rasyidin, namun istilah zakat produktif muncul di abad ke-19 sehingga menimbulkan polemik dikalangan para ulama kontemporer. Terbukti, Khalifah Umar bin Khattab selalu memberikan zakat kepada golongan fakir miskin berupa bantuan modal. Bahkan, ulama klasik seperti Imam Asy-Syairozi dan Imam An-Nawawi berpendapat bahwa fakir miskin yang memiliki kecakapan dibidang usaha, maka mereka berhak mendapatkan zakat berupa bantuan modal usaha. Dengan demikian, secara substansial tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai diperbolehkannya penyaluran zakat secara produktif, sebab hal ini hanyalah masalah teknis saja untuk mewujudkan tujuan dari zakat, yaitu mengentaskan kemiskinan golongan fakir dan miskin.

B. Rumusan Fikih Mengurangi Ketimpangan Sosial

Islam adalahsalah satu agama yang membawa konsep pembangunan berwawasan lingkungan juga memiliki aturan-aturan mengenai pemanfaatan lingkungan dalam Al-Qur`an (Hakim, 2020). Al-Qur`an sudah menjelaskan bahwa setiap langkah manusia yang berhubungan dengan alam dianggap sebagai perusak. Sebagaimana firman Allah SWT:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِىْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." [Q.S. ar-Rum: 41]

Konsep pembangunan berkelanjutan dan prinsip ekonomi islam menawarkan solusi untuk mengurangi ketimpangan sosial. Sistem ekonomi Islam memberikan peluang dan akses yang sama dan memberikan hak-hak alami kepada semua orang. Kepemilikan individu dilindungi tetapi perlu diimbangi dengan rasa tanggung jawab dan dibatasi oleh landasan moral dan hukum. Dalam kerangka moral Islam, setiap individu dilarang melalukan monopoli, tindakan korupsi,

mengabaikan kepentingan orang lain untuk diri sendiri, keluarga atau kerabat. Semua individu memiliki peluang dan kesempatan yang sama untuk berusaha dan mengalokasikan pendapatannya secara efisien tanpa mengganggu keseimbangan ekonomi masyarakat.

Islam memandukan nilai kebebasan dan keadilan ini dalam kerangka tauhid, yaitu menyadari potensi yang ada pada diri manusia adalah anugerah Ilahi yang harus digunakan untuk pengabdian dan menjalankan misi moral yang tidak berkesudahan di muka bumi (Rahmawaty, 2013).

Ekonomi Islam memiliki beberapa prinsip yang bisa dijadikan sebagai solusi dalam mengurangi kesenjangan sosial, yaitu (Rahmawaty, 2013) :

Gambar 4.11 Prinsip-prinsip Ekonomi Islam

1. **Prinsip Tauhid**

   Tauhid merupakan pondasi utama seluruh ajaran Islam, dengan demikian tauhid menjadi dasar seluruh konsep dan aktivitas umat Islam, baik di bidang ekonomi, politik, sosial maupun budaya. Tauhid menekankan bahwa: (a) Harta benda yang dimiliki manusia adalah amanah dari Allah sebagai pemilik hakiki dan manusia harus mengelolanya dengan baik untuk mencari karunia Allah; (b) Manusia dapat berhubungan langsung dengan Allah sebagai Sang Maha Pengatur segala urusan manusia, termasuk urusan ekonomi.

Sistem ini bertitik tolak dari Allah, bertujuan akhir kepada Allah, dan menggunakan sarana yang tidak lepas dari syari'at Allah.

2. **Prinsip Keadilan**

   Prinsip keadilan merupakan pilar penting dalam ekonomi Islam. Penegakan keadilan sangat ditekankan oleh Al-Qur'an sebagai misi utama para nabi yang diutus oleh Allah. Tujuan keadilan sosial ekonomi dan pemerataan pendapatan atau kesejahteraan merupakan bagian tak terpisahkan dari moral Islam.

3. **Prinsip Kebebasan dan Tanggung Jawab**

   Islam menjunjung tinggi hak-hak individu, namun tidak dalam pengertian yang sebebas-bebasnya. Kebebasan individu diatur oleh syariat Islam, dimana ia memiliki batasan-batasan yang harus ditaati. Kebebasan individu ditempatkan dalam kerangka harmoni sosial, dan inilah salah satu dari pengertian keadilan. Kebebasan yang diberikan Allah SWT kepada manusia akan dimintai pertanggungjawabannya di akhirat. Jadi, kebebasan membawa implikasi kepada pertanggungjawaban.

4. **Prinsip Maslahat**

   Maslahah adalah tujuan syariah Islam dan menjadi inti utama syariah Islam itu sendiri. Secara umum *maslahah* diartikan sebagai kebaikan (kesejahteraan) dunia dan akhirat. Para ahli *ushul fiqh* mendefinisikannya sebagai segala sesuatu yang mengandung manfaat, kegunaan, kebaikan dan menghindarkan mudharat, kerusakan dan mafsadah. Imam Al-Ghazali menyimpulkan bahwa *maslahah* adalah upaya mewujudkan dan memelihara lima kebutuhan dasar, yakni agama jiwa, akal, keturunan dan harta. *Maslahah* sebagai salah satu model pendekatan dalam *ijtihad* menjadi sangat vital dalam pengembangan ekonomi Islam dan kebijakan ekonomi. *Maslahah* adalah tujuan yang ingin diwujudkan oleh syariat. *Maslahah* merupakan esensi dari kebijakan-kebijakan syariah dalam merespon dinamika sosial, politik, dan ekonomi (kemaslahatan umum) merupakan landasan muamalah, yaitu kemaslahatan yang dibingkai secara syar'i, bukan semata-mata hanya fokus pada keuntungan semata.

5. **Prinsip Keseimbangan**

   Keseimbangan (*al*-Wasathiyyah) syariat Islam mengakui hak pribadi dengan batas-batas tertentu. Syariat menentukan

keseimbangan kepentingan individu dan kepentingan masyarakat. Hal ini tampak dari beberapa firman Allah: *"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal"* (QS. Al-Isra': 29). Al-Qur'an sangat mencela perilaku pemborosan sebagaimana disebutkan pada ayat, *"Dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya orang-orang yang pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya"* (QS. al-Isra': 26-27). Pada ayat lain juga disebutkan, "... *janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan"* (QS. Al-An'am: 141).

6. **Kejujuran dan Kebenaran**

   Prinsip ini merupakan sendi *akhlakul karimah* yang menekankan bahwa: (a) prinsip transaksi yang meragukan dilarang, akad transaksi harus tegas, jelas dan pasti, baik pada benda yang menjadi objek akad maupun harga barang yang diakadkan itu; (b) prinsip transaksi yang merugikan dilarang, baik yang merugikan diri sendiri maupun pihak kedua dan pihak ketiga sebagaimana sabda Nabi SAW: "*Tidak boleh membahayakan (merugikan) diri sendiri dan tidak boleh membahayakan (merugikan) pihak lain*"; (c) prinsip mengutamakan kepentingan sosial yang harus didahulukan tanpa menyebabkan kerugian individu; (d) prinsip manfaat, di mana transaksi yang dilakukan harus *memiliki* manfaat dan transaksi terhadap objek yang tidak bermanfaat menurut syariat hukumnya dilarang; (e) prinsip transaksi yang mengandung riba dilarang; (f) prinsip suka sama suka atau saling rela, berlandaskan pada firman Allah SWT: "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu..*" (QS. An-Nisa': 29); (g) prinsip kepemilikan yang jelas; dan (h) prinsip kebebasan (tiada paksaan), dimana setiap orang memiliki kehendak yang bebas dalam menetapkan akad, tanpa tunduk kepada paksaan transaksi apapun, kecuali hal yang diharuskan oleh norma keadilan dan kemaslahatan masyarakat.

C. Rekomendasi

1. Dalam melakukan pengentasan kemiskinan dan usaha dalam mengurangi kesenjangan sosial perlu kerjasama dan keterlibatan dari seluruh pemangku kepentingan baik dari Pemerintah dan Non-Pemerintah. Program-program dari non-Pemerintah terutama yang beroperasi di wilayah perdesaan dan Kawasan 3T perlu mendapat apresiasi dan dilakukan replikasi;
2. Program UPZ (Unit Pengelola Zakat) sebagai lembaga yang memiliki potensial dalam menanggulangi ketimpangan sosial dapat di optimalisasi;
3. UPZ harus mengoptimalkan dan memprioritaskan penyaluran zakat kepada fakir miskin yang memiliki kemampuan di bidang usaha. Sehingga dana yang diberikan kepada mereka bisa menjadi dana produktif dalam memulai usahanya.
4. Sejalan dengan fokus pemerintah program penyaluran zakat perlu untuk menyasar kelompok rentan diantaranya penduduk miskin, perempuan, anak, penduduk dengan disabilitas, masyarakat adat, penduduk di wilayah terpencil dan terluar.

Pengumpulan Donasi dalam Perspektif Hukum Islam

A. Urgensi pada Pengumpulan Donasi

Urun dana berbasis donasi (*crowdfunding donation based*) sebagai bentuk gotong royong masyarakat sangat potensial untuk mendukung upaya pencapaian TPB/SDGs. Pencapaian tujuan-tujuan ambisius TPB/SDGs memerlukan kerjasama dan kemitraan dari seluruh pihak—tidak hanya mengandalkan pemerintah saja—termasuk soal pembiayaan. Studi *Saïd Business School* Universitas Oxford mengatakan bahwa *crowdfunding* sangat mungkin menjadi strategi yang layak untuk membiayai TPB/SDGs. Oleh karena itu, diperlukan platform *crowdfunding* berbasis donasi yang secara khusus membangun ekosistem strategis untuk pencapaian TPB/SDGs (Scataglini & Ventresca, 2019). Hal ini juga sejalan dengan semangat dan target yang hendak dicapai pada Tujuan 17 TPB/SDGs yaitu Kemitraan untuk Mencapai Tujuan, yang salah satu targetnya adalah mobilisasi sumber daya termasuk melalui pendanaan dari pihak nonpemerintah.

Indonesia mengakui potensi kegiatan filantropi—yang salah satu bentuknya adalah *crowdfunding* berbasis donasi—sebagai salah

satu unsur penting bagi pembangunan berkelanjutan di Indonesia. Sebagaimana diamanatkan Peraturan Presiden (Perpres) Nomor 111 Tahun 2022 tentang Pelaksanaan Pencapaian Tujuan Pembangunan Berkelanjutan, salah satu pihak yang terlibat dalam pelaksanaan TPB/SDGs adalah filantropi.

Dasar hukum diperbolehkannya *crowdfunding* berbasis donasi di Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 9 Tahun 1961 tentang Pengumpulan Uang dan Barang. Namun, undang-undang ini dinilai tidak lagi relevan dengan perkembangan jaman. Undang-undang tersebut hanya mengatur birokrasi perizinan lembaga atau yayasan yang menggalang dana dari masyarakat, yang dipandang menyulitkan karena perizinan harus dilakukan tiga bulan sekali. Jangka waktu yang sempit ini cukup merepotkan bagi lembaga sosial untuk memperbarui izinnya. Pengumpulan dana juga dipilah berdasarkan regional, lokal, dan nasional di mana pembagian tersebut tidak relevan lagi dengan adanya teknologi informasi. Permasalahan lainnya yaitu sanksi atas pelanggaran yang terjadi hanya berupa denda Rp10.000,- (sepuluh ribu rupiah) (Citra Harina, 2019).

Pelaksanaan prinsip transparansi dan akuntabilitas juga tidak diatur dalam undang-undang tersebut sehingga menimbulkan ketidakpastian hukum seperti hak dan kewajiban lembaga donasi. Selain itu, juga termasuk aturan lembaga donasi berhak mengambil pembiayaan operasional, termasuk gaji pegawainya, dari dana donasi yang dikumpulkan atau tidak.

Pada tahun 2021, *Charity Aid Foundation* (CAF) merilis laporan *World Giving Index* (WGI) yang menempatkan Indonesia di peringkat pertama sebagai negara yang masyarakatnya paling dermawan di dunia dengan skor 69%. Pada laporan tersebut, Indonesia menempati dua peringkat teratas dari 3 (tiga) kategori atau indikator, yakni menyumbang pada orang asing atau tidak dikenal, menyumbang uang, dan kegiatan kerelawanan (*volunteer*). Hasil penelitian CAF menunjukkan 8 (delapan) dari 10 orang Indonesia menyumbangkan uang pada tahun tersebut, sementara tingkat kerelawanan di Indonesia tiga kali lipat lebih besar dari rata-rata tingkat volunterisme dunia (Charities Aid Foundation, 2021).

Hamid Abidin menilai bahwa kuatnya pengaruh ajaran agama dan tradisi lokal yang berkaitan dengan kegiatan berderma dan menolong

sesama di Indonesia berperan penting pada prestasi tersebuti. Selain itu, kondisi ekonomi yang terbilang lebih baik dibandingkan negara-negara lain pada saat pandemi tidak menyurutkan semangat masyarakat untuk berbagi. Peran dan keterlibatan kalangan muda atau *key opinion leader* atau *influencer* dalam mengkomunikasikan kegiatan filantropi secara populer juga mampu menaikkan minat kalangan muda secara signifikan untuk berderma (Filantropi, 2021).

Seiring dengan perkembangan teknologi informasi, pegiat filantropi di Indonesia cukup sukses mendorong transformasi kegiatan filantropi dari konvensional ke digital. Berbagai hambatan dalam penggalangan donasi di masa pandemi akibat pembatasan interaksi dan mobilitas masyarakat berhasil diatasi sehingga tidak terlalu berpengaruh pada kegiatan filantropi. Hal ini ditandai dengan peningkatan jumlah donasi di lembaga-lembaga filantropi yang menggunakan platform digital, khususnya pada saat pandemi.

Penelitian ekosistem donasi digital yang dilakukan oleh Gopay bekerja sama dengan Kopernik (Laporan *Digital Donation Outlook*) pada tahun 2020 membuktikan hal tersebut. Pada masa pandemi, pemberian donasi digital baik secara nominal maupun frekuensi justru meningkat 72% di seluruh jenjang usia dengan pilihan utama pada isu kesehatan dan keadilan sosial. Peningkatan tersebut memiliki keterkaitan dengan kemudahan yang dijanjikan oleh teknologi digital sebagai alasan masyarakat berdonasi secara digital (Kopernik, 2020).

Dari penelitian-penelitian tersebut, kecenderungan untuk saling membantu dan bergotong royong tetap dipertahankan oleh masyarakat Indonesia walaupun dalam kondisi serba kesulitan. Tradisi gotong royong ini merupakan modal sosial penting masyarakat Indonesia untuk membentuk kemandirian, ketahanan, serta kesejahteraan masyarakat.

Terdapat dua isu hukum berkenaan dengan *crowdfunding* berbasis donasi dalam perspektif fikih yang akan dibahas pada dokumen ini. **Pertama**, tentang pembiayaan operasional lembaga atau yayasan donasi dari dana donasi yang dikumpulkan. **Kedua**, tentang akuntabilitas dan transparansi penyaluran donasi oleh lembaga atau yayasan donasi. Oleh karena aktivitas penggalangan dana ini merupakan aktivitas *mu'amalah* yang melibatkan harta (*mu'amalah maliyyah*), sebelum membahas dua isu fikih tersebut, terlebih dahulu dibahas wawasan fikih tentang

mu'amalah maliyyah.

B. Rumusan Fikih Tentang *Mu'amalah Maliyyah, Mu'amalah Maliyyah: Mu'awadlah dan Tabarru'*, dan *Crowdfunding*.

1. Wawasan Fikih tentang *Mu'amalah Maliyyah,*

Fikih bersifat holistik, artinya mengatur seluruh aspek perbuatan manusia. Secara umum, fikih mengatur perbuatan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesama. Ketentuan normatif fikih yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan dalam aspek ritual disebut dengan fikih ibadah. Sedangkan hukum-hukum fikih yang mengatur hubungan dan interaksi antar sesama manusia disebut dengan fikih *mu'amalah*.

Dalam persoalan ibadah, ketentuan fikih cenderung kaku karena bersandar pada teks-teks syariat yang rigid dan rinci (*an-nushush at-tafshiliyyah*) mengatur bagaimana manusia berhubungan dengan Tuhan. Tata cara salat, misalnya, diatur sedemikian rinci oleh syariat sehingga tidak boleh melakukan perbuatan dalam ibadah yang tidak berdasar pada penjelasan syariat. Sedangkan dalam persoalan *mu'amalah*, fikih cenderung fleksibel karena teks-teks yang mengaturnya bersifat global (*an-nusush al-kulliyyah al-ijmaliyyah*). Syariat hanya memberikan prinsip-prinsip umum (*al-mabadi' al-'ammah*) bagaimana seharusnya mu'amalah dilakukan serta batasan-batasan universal yang tidak boleh dilanggar. Syariat pada dasarnya memberikan kebebasan bagi manusia untuk melakukan apa saja asalkan tidak keluar dari prinsip-prinsip dan melanggar batasan-batasan umum yang telah ditetapkan syariat. Demikian pula dengan detail tentang tata cara bagaimana *mu'amalah* dilakukan. Prinsip-prinsip universal yang menjadi landasan fikih *mu'amalah* adalah keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), musyawarah (*as-syura*), saling membantu (*as-syura*), dan toleransi (*at-tasamuh*).

Berbeda dengan ibadah, hukum-hukum *mu'amalah* cenderung *reasonable* (*ma'qul al-ma'na*) artinya ketetapan fikih berkenaan dengan perbuatan manusia dalam hubungan sosial didasarkan atas konsideran atau alasan yang dapat diterima oleh akal. Selaing itu, hukum-hukum *mu'amalah* memberikan perhatian terutama pada esensi (*al-ma'na*) dari suatu perbuatan dari pada kepada bentuk (*al-mabna*) perbuatan itu. Dalam jual beli, misalnya, yang

paling penting adalah kerelaan pihak-pihak yang terlibat dalam bertransaksi, tentang bagaimana kerelaan itu terwujud diserahkan sepenuhnya kepada manusia untuk mengaturnya.

2. Mu'amalah Maliyyah: Mu'awadlah dan Tabarru'

Dalam konteks transaksi finansial (*mu'amalah maliyyah*), transaksi yang dilakukan oleh manusia dalam kehidupan sehari-hari adalah *mu'awadlah* dan *tabarru'*. *Mu'awadlah* adalah transaksi yang masing-masing pihak mendapatkan imbalan, contohnya jual beli, sewa, investasi, dan lain sebagainya, sedangkan *tabarru'* adalah transaksi pemberian tanpa imbalan dengan tujuan berderma seperti sedekah, hadiah, hibah, wakaf, wasiat, dan lain semacamnya.

Prinsip-prinsip transaksi *mu'awadlah* meliputi: (a) adanya kesukarelaan dari kedua belah pihak (*wujud at-taradli*), sebuah transaksi dianggap sah oleh syariat bilamana dilakukan atas dasar sukarela dan keuntungan yang timbul dari transaksi tersebut tidak berdiri atas kerugian pihak lain; (b) tidak spekulatif (*'adam al-gharar*), sebuah transaksi tidak boleh mengandung ketidakjelasan yang memungkinkan dampak kerugian pada pihak-pihak yang bertransaksi; (c) tidak mengandung riba (*'adam ar-riba*) artinya, jangan sampai seseorang dizhalimi dengan kehilangan hak miliknya tanpa mendapatkan imbalan yang sepadan; (d) tidak merugikan (*'adam ad-dlarar*) pihak-pihak yang bertransaksi. Apabila transaksi *mu'awadlah* konsisten berada di prinsip-prinsip tersebut, maka transaksi tersebut sah menurut syariat (Muhajir, 2017).

Sedangkan *tabarru'* berdiri atas prinsip saling membantu untuk meringankan beban dan memenuhi kebutuhan orang lain (*al-muwasah*). Keberadaan akad *tabarru'* dapat menguatkan persaudaraan antar sesama umat manusia. Menurut Thahir bin Asyur, syariat menginginkan agar akad *tabarru'* ini sering dilakukan (*at-taktsir*) karena dapat mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia secara merata. Maka dari itu, cukup banyak teks-teks syariat yang secara intens memotivasi manusia untuk melakukan tindakan derma dan memberikan banyak ragam cara untuk berderma serta memberikan kemudahan dalam ketentuannya (Asyur, 2004).

Dalam Islam, motivasi untuk saling membantu dan berderma, terdapat pada penjelasan al-Qur'an dan hadits berikut:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran." (QS. Al-Maidah: 2).

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى ۙ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipatgandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui. Orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, kemudian mereka tidak mengiringi apa yang dinafkahkannya itu dengan menyebut-nyebut pemberiannya dan dengan tidak menyakiti (perasaan si penerima), mereka memperoleh pahala di sisi Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati." (QS. Al-Baqarah: 261).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قال, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنيا نَفَّسَ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِماً سَتَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَاللهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيْهِ

Dari Abu Hurairah ra. dia berkata: Rasulullah bersabda: "*Barangsiapa yang menghilangkan satu kesulitan seorang mukmin yang lain dari kesulitannya di dunia, niscaya Allah akan menghilangkan darinya satu kesulitan pada hari kdiamat. Barangsiapa yang meringankan orang yang kesusahan (dalam hutangnya), niscaya Allah akan meringankan baginya (urusannya) di dunia dan akhirat. Barangsiapa yang menutupi aib seorang muslim, niscaya Allah akan menutupi aibnya di dunia dan akhirat. Dan Allah akan senantiasa menolong hamba-Nya, selama hamba tersebut mau menolong saudaranya (An-Naisaburi, 2017).*

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ

"Dari Abu Hurairah ra. Ia berkata, 'Rasulullah bersabda: "Barangsiapa yang beredekah dengan sebutir kurma hasil dari usahanya sendiri yang baik (halal), sedangkan Allah tidak menerima kecuali yang baik saja, maka sungguh Allah akan menerimanya dengan tangan kanan-Nya lalu mengasuhnya untuk pemiliknya sebagaimana jika seorang dari kalian mengasuh anak kudanya hingga membesar seperti gunung" (Al-Bukhari, 2017).

Syariat juga memerintahkan supaya *tabarru'* dilakukan atas dasar ketulusan hati (*thib an-nafs*) artinya jangan sampai orang yang berderma menyesal setelah memberikan miliknya kepada orang lain. Hal yang tak kalah penting dalam *tabarru'* adalah seseorang tidak boleh menjadi penyebab perbuatan yang menghilangkan hak orang lain. Oleh karena itu, seseorang boleh berwasiat memberikan hartanya kepada orang lain yang jumlahnya tidak lebih dari sepertiga hartanya karena masih ada hak ahli waris dalam harta yang akan ia tinggalkan (*tirkah*).

3. Crowdfunding: Biaya Operasional Lembaga Donasi Menurut Fikih

Menurut fikih, donasi tergolong dalam akad *tabarru'*. Secara spesifik, dalam prakteknya, donasi dalam fikih sepadan dengan

hibah, sedekah, atau hadiah. Ketiganya adalah akad yang serupa dan boleh jadi terdapat dalam satu tindakan maupun tidak, tergantung pada ada atau tidaknya ungkapan ijab kabul serta apa tujuan pemberiannya. Lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut

Tabel 4.4 Karakteristik Akad Tabarru'

Bentuk *Tabarru'*	Karakteristik
Hibah sekaligus sedekah	Dalam akadnya ada ijab kabul dan dimaksudkan untuk memperoleh pahala ukhrawi (*at-tsawab*).
Hibah sekaligus hadiah	Dalam akadnya ada ijab kabul dan dimaksudkan untuk menghormati (*ikram*) pihak yang mendapatkan pemberian.
Hibah saja	Dalam akadnya ada ijab kabul tetapi tidak dimaksudkan untuk memperoleh pahala ukhrawi atau penghormatan.
Sedekah saja	Dalam akadnya tidak ada ijab kabul dan dimaksudkan untuk memperoleh pahala ukhrawi (*at-tsawab*).
Hadiah saja	Dalam akadnya tidak ada ijab kabul dan dimaksudkan untuk menghormati (*ikram*) pihak yang mendapatkan pemberian.

Sumber: Al-Bantani,n.d

Hibah, sedekah, dan hadiah secara terminologi berbeda dengan zakat. Zakat, selain merupakan kewajiban, memiliki ketentuan yang berbeda dengan ketiganya. Dalam zakat terdapat ketentuan mengenai harta apa saja yang dikenai kewajiban zakat berikut *nishab* serta waktu wajib mengeluarkannya. Sedangkan hibah, sedekah, atau hadiah bukanlah kewajiban, melainkan tindakan sukarela.

Hibah, sedekah, dan hadiah juga berbeda dengan nafkah/ infaq. Nafkah adalah pembiayaan pembiayaan yang diberikan untuk kebutuhan tertentu. Nafkah hukumnya wajib sebab tiga

hal: (a) hubungan pernikahan; (b) hubungan kekerabatan; dan (c) hubungan kepemilikan (tuan-budak). Hibah, sedekah, dan hadiah tidak bersifat wajib.

Dengan munculnya lembaga-lembaga filantropi, masyarakat memiliki semakin banyak sarana untuk berdonasi. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, lembaga-lembaga filantropi juga menggunakan platform-platform digital untuk mengumpulkan dana dari masyarakat.

Menurut fikih, posisi lembaga filantropi sebagai penyalur dana donasi merupakan wakil para donatur. Dalam akad *wakalah*, wakil memiliki tanggung jawab untuk menyampaikan amanah dari orang yang memberinya wewenang (*muwakkil*) kepada pihak yang berhak (*muwakkal fih*). Pada dasarnya, melakukan akad *wakalah* hukumnya adalah mubah, namun jika urusan yang diwakilkan (*muwakkal bih*) adalah urusan yang dianjurkan oleh syariat seperti berderma, maka hukumnya bisa sunnah (Wahbah az-Zuhaily, n.d.).

Idealnya, seorang wakil tidak mengambil upah dari pekerjaannya sebagai wakil, akan tetapi menurut fikih mengambil upah dari akad *wakalah* adalah sah. Hal ini didasarkan perbuatan Nabi SAW. (*sunnah fi'liyyah*) yang memberikan upah kepada beberapa sahabatnya yang diutus oleh beliau untuk mengumpulkan dan membagi-bagikan sedekah. Berdasarkan hal tersebut, apabila terdapat kesepakatan antara *muwakkil* dan *wakil* mengenai besaran upah yang akan diberikan, maka wakil berhak atas upah tersebut. Sementara jika tidak ada kesepakatan di muka, maka menurut *mazhab Hanafiyah*, wakil berhak atas upah standar (*ujrah mitsl*) bilamana diketahui bahwa wakil biasa melakukan suatu pekerjaan demi mendapat upah (Kementerian Wakaf Kuwait, 2015).

Lembaga-lembaga filantropi idealnya tidak mengambil biaya operasional (seperti gaji) dari donasi yang dikumpulkan karena lembaga ini berdiri atas dasar sukarela di bidang sosial kemanusiaan. Donasi mestinya diberikan kepada sasaran donasi yang telah ditetapkan. Namun demikian, mengingat keberlangsungan dan keberlanjutan biaya donasi juga membutuhkan pembiayaan operasional yang sering kali harus mengambil dari dana donasi yang terkumpul, maka penting dibahas secara fikih mengenai

kebolehan mengambil biaya operasional dari dana donasi.

Fikih memberi peluang kepada lembaga-lembaga filantropi untuk menjadikan sebagian hasil donasi yang terkumpul sebagai salah satu sumber pembiayaan operasional, apabila dibutuhkan untuk keberlangsungan lembaga tersebut. Ibnu Hajar al-Haitami, salah seorang ulama fikih bermazhab *Syafi'iyyah* dalam *Tuhfah al-Muhtaj* menyatakan: (Al-Haitami, 1983)

وَقِيسَ بِوَلِيِّ الْيَتِيمِ فِيمَا ذُكِرَ مَنْ جَمَعَ مَالًا لِفَكِّ أَسِيرٍ أَيْ مَثَلًا فَلَهُ إنْ كَانَ فَقِيرًا الْأَكْلُ مِنْهُ كَذَا قِيلَ وَالْوَجْهُ أَنْ يُقَالَ فَلَهُ أَقَلُّ الْأَمْرَيْنِ

> "Dianalogikan dengan wali anak yatim, orang yang mengumpulkan harta untuk membebaskan tawanan (misalnya). Oleh itu, ia boleh mengambil sebagian dari harta yang terkumpul (sebagai nafkah atau upah) jika ia fakir."

Dalam redaksi tersebut dijelaskan, orang yang mengumpulkan dana donasi untuk keperluan membebaskan tawanan, posisinya sama dengan wali dari harta anak yatim. Apabila wali adalah fakir, maka ia boleh mengambil sebagian harta dari anak yatim tersebut untuk bertahan hidup. Apabila walinya kaya, ia tidak wajib mengganti harta yang telah ia ambil dari anak yatim yang diampu. Contoh lain, sebagaimana dikemukakan oleh Abu Bakar Syattha ad-Dimyathi dan as-Syarwani—adalah orang-orang yang menggalang dana untuk pembangunan masjid atau infrastruktur lainnya seperti jembatan, benteng, dan semacamnya. Mereka boleh mengambil pembiayaan dari dana yang berhasil dikumpulkan sebagai nafkah atau upah sepantasnya (*ujrah mitsl*) (Dimyathi, n.d.). Lembaga-lembaga donasi atau filantropi dapat dianalogikan dengan contoh-contoh tersebut. Apabila biaya operasional lembaga sudah mencukupi tanpa harus mengambil dari dana donasi, maka lembaga donasi tidak boleh mengambil biaya operasional dari dana tersebut.

Pemerintah dapat mengintervensi tentang jumlah, besaran, atau persentase maksimal yang dapat diambil oleh lembaga donasi dari donasi yang terkumpul untuk keperluan biaya operasional. Pemerintah Indonesia melalui Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 29 Tahun 1980 tentang Pelaksanaan Pengumpulan Sumbangan

Pasal 6 ayat (1) menyebutkan bahwa "pembiayaan usaha pengumpulan sumbangan sebanyak-banyaknya 10% (sepuluh persen) dari hasil pengumpulan sumbangan yang bersangkutan." Namun demikian, peraturan ini tidak mengatur secara detail mengenai hak dan kewajiban lembaga pengumpulan sumbangan dari segi transparansi serta akuntabilitas pertanggungjawaban publik sehingga rentan terjadi penyelewengan. Sebagai lembaga yang dibangun atas dasar kepercayaan, transparansi dan akuntabilitas adalah hal yang niscaya agar penyaluran dana yang terkumpul dapat dipastikan tepat sasaran.

4. Akuntabilitas dan Transparansi Penyaluran Dana Donasi Menurut Fikih

Pemerintah harus menetapkan aturan yang jelas dan memperbaharui peraturan terkait penggalangan dana dari masyarakat, agar signifikansi lembaga filantropi tidak mengalami degradasi. Kepercayaan yang menjadi landasan utama tegaknya lembaga tersebut dapat berkurang apabila masyarakat tidak mengetahui secara pasti aliran donasin. Ketidakjelasan ini memunculkan kecurigaan adanya penyelewengan dana donasi. Penyelewengan yang dimaksud adalah mengalihkan dana donasi dari peruntukan yang seharusnya (sesuai dengan ketentuan perundang-undangan) dan digunakan pada hal-hal yang dilarang oleh undang-undang, seperti pendanaan untuk tindak pidana terorisme, tindak pidana pencucian uang, atau mengalihkannya untuk kekayaan pribadi.

Islam melihat harta sebagai salah satu penopang primer (*ad-dlarury*) bagi kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, dalam berbagai teks ajarannya, syariat memberikan penjelasan kepada manusia tentang penggunaan dan pengelolaan harta oleh manusia.

Muhammad Thahir bin Asyur berhasil merumuskan lima maksud syariat berkenaan dengan harta benda, yaitu: (1) pemerataan (*ar-rawaj*); (2) kejelasan (*al-wudluh*); (3) keterlindungan (*al-hifzh*); (4) kepastian (*al-itsbat*); dan (5) keadilan (*al-'adl*) (Asyur, 2004). Pemerataan artinya syariat menginginkan agar harta dapat dimiliki atau digunakan dengan cara yang dibenarkan oleh banyak pihak yang berkepentingan. Islam mensyariatkan berbagai macam transaksi untuk memindahkan hak atau kepemilikan

harta baik dengan cara *mu'awadlah* (timbal balik) atau *tabarru'* (pemberian sukarela). Syariat juga membolehkan beberapa transaksi yang sesungguhnya masih mengandung spekulasi seperti *qiradl* (*mudlarabah*/investasi), akad salam, dan semacamnya. Kepemilikan harta setelah kematian pemiliknya juga diatur oleh syariat dengan adanya hukum waris dan wasiat supaya harta masih bisa digunakan oleh generasi setelahnya.

Selain dapat dimiliki dan dimanfaatkan oleh banyak pihak dengan cara yang dibenarkan, syariat juga mengatur agar harta dimiliki dengan cara yang menghindarkan dari kerugian dan persengketaan pihak-pihak yang memanfaatkannya di kemudian hari. Hal inilah yang dimaksud dengan kejelasan (*al-wudluh*). Oleh karena itu itu, syariat menganjurkan adanya persaksian dan pencatatan dalam transaksi finansial. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu›amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya." (QS. Al-Baqarah: 282)

juga bertujuan untuk menjamin keterlindungan harta (*hifzh al-mal*) milik individu atau masyarakat dari tindakan kejahatan. Seseorang tidak boleh mengambil harta milik orang lain dengan cara yang batil (QS. An-Nisa: 29). Siapa yang merusak harta milik orang lain maka ia wajib menggantinya. Syariat memberikan kewenangan kepada pemerintah untuk mengatur persoalan ekonomi demi tegaknya kesejahteraan masyarakat.

Syariat juga mengatur agar harta dimiliki dengan cara yang benar-benar, tidak menimbulkan risiko, dan persengketaan di kemudian hari. Oleh karena itu, kepastian hukum atas kepemilikan sebuah harta juga menjadi perhatian syariat.

Dalam konteks *crowdfunding* berbasis donasi, tujuan-tujuan syariat tersebut harus menjadi perhatian lembaga filantropi, masyarakat, dan pemerintah. Lembaga filantropi khususnya, harus menyiapkan platform yang ekosistemnya mendukung tercapainya tujuan syariat tersebut. Harus dipastikan bahwa donasi yang terkumpul disalurkan secara merata kepada penerima dana dan

dilakukan dengan cara-cara yang tidak menimbulkan sengketa, dengan demikian keadilan sosial ekonomi akan terwujud.

Untuk mewujudkan hal tersebut, lembaga filantropi harus memiliki kredibilitas karena salah satu timbulnya penyelewengan terkait dengan kredibilitas lembaga. Dalam Islam, kredibilitas sepadan dengan amanah. Kredibilitas inilah yang membuat lembaga donasi dapat dipercaya oleh masyarakat sebagai perantara untuk saling bergotong-royong. Penyelewengan dana donasi oleh lembaga filantropi tentu merusak kredibilitas lembaga tersebut. Hibah, sedekah, dan hadiah memang sekadar dianjurkan oleh agama. Namun, sebagai perantara penyalurannya, lembaga filantropi wajib menjaga kredibilitas tersebut.

Allah berfirman dalam al-Qur'an:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

"*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya,*" (QS. An-Nisa': 58)

Dalam *at-Tahrir wa at-Tanwir*, Thahir bin Asyur menjelaskan bahwa amanah adalah sesuatu yang diberikan kepada orang lain untuk dijaga sampai diminta kembali. Dalam arti yang lain, amanah adalah sesuatu yang harus disampaikan kepada yang berhak atasnya. Perintah menyampaikan amanah dalam ayat tersebut bermakna mewajibkan, artinya pihak-pihak yang mendapatkan kepercayaan dalam mengelola atau memutuskan perkara berkenaan dengan hak-hak manusia harus menyampaikan amanah kepada yang berhak. Menurut ayat tersebut, siapapun yang memiliki tanggung jawab harus menunaikan tanggung jawabnya (Asyur, 1984).

Dalam kaidah *ushul* fikih dinyatakan bahwa perintah melakukan sesuatu adalah larangan melakukan sebaliknya (Al-Ghazali, 2022). Dengan demikian, karena menunaikan amanah diperintahkan maka khianat (kebalikan dari amanah) adalah dilarang. Secara khusus, larangan khianat terdapat pada firman Allah berikut:

يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا لَا تَخُونُـوا اللَّهَ وَالرَّسُـولَ وَتَخُونُـوا أَمَانَاتِكُـمْ وَأَنْتُـمْ تَعْلَمُـونَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui" (QS. Al-Anfal: 27).

Menjelaskan ayat tersebut, Quraish Shihab—mengutip Thabathaba'i—menyatakan bahwa ada amanat Allah SWT kepada manusia, seperti hukum-hukum yang disyariatkan-Nya agar dilaksanakan, ada amanat Rasul kepada manusia, seperti keteladanan yang beliau tampilkan, ada amanat antar sesama manusia, seperti penitipan harta benda dan rahasia. Ada lagi amanat bersama—Allah SWT., Rasul, dan sesama manusia—yaitu persoalan-persoalan yang diperintahkan oleh Allah SWT dan dilakukan oleh Rasul sekaligus diraih manfaatnya oleh umat manusia. Memegang teguh amanah akan mengantarkan pada tegaknya kemaslahatan sedangkan pengkhianatan dapat mendatangkan mafsadah dan menghilangkan keberkahan (Shihab, 2002).

Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW. juga menunjukkan celaan terhadap pengkhianatan atas amanat. Di antara hadits tersebut adalah sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صَلى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانت فِيْهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيْهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتى يَدَعَهَا: إذا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذِبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ

"Dari Abdullah bin 'Amr, bahwasanya Rasulullah bersabda: 'Ada empat hal yang bilamana seluruhnya terdapat pada seseorang, ia seorang munafik tulen. Dan bilamana hanya ada salah satunya, maka ada tanda kemunafikan pada orang tersebut sampai ia meninggalkannya: apabila diberi tanggung jawab justru berkhianat, jika berbicara pasti

berdusta, bilamana berjanji senantiasa mengingkari, dan apabila berseteru ia curang."

روى الإمَامُ أَحْمَدُ عَنْ أَنَسٍ بنِ مَالِكٍ قَالَ: قَلَّمَا خَطَبَ رَسُوْلُ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَّا قَالَ: "لاَ إِيْمَانَ لِمَنْ لاَ عَهْدَ لَهُ".

"Imam Ahmad meriwayatkan dari Anas bin Malik, bahwa jarang sekali Raslulullah berkhutbah kecuali beliau bersada, "Tidak ada keimanan begi orang yang mengkhianati perjanjian."

وَرَوى الشَّيْخَانِ عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِه وَسَلَّمَ قَالَ: "آيَةُ المُنَافِقِ ثَلاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذِبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِنْ صَامَ وَصَلى وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ".

"Dari Abu Hurairah ra., bahwasanya Rasulullah bersabda, ada tiga tanda orang munafik: apabila berbicara ia berdusta, apabila berjanji ia mengingkari, apabila diberi amanah ia berkhianat. Ia tetap munafik walaupun berpuasa, salat, dan mengklaim dirinya sebagai muslim."

Penyelewengan dana donasi adalah bentuk pengkhianatan terhadap amanah, oleh karenanya haram dilakukan. Untuk membuktikan bahwa lembaga donasi kredibel atau bertanggung jawab, maka lembaga tersebut harus akuntabel dan transparan, artinya lembaga donasi harus mempertanggungjawabkan secara penuh dan dilakukan dengan penuh keterbukaan (*openness*) terkait dengan aktivitas pengelolaan sumber daya publik, dalam hal ini dana donasi.

C. Rekomendasi

Tradisi gotong royong masyarakat Indonesia sangat berpotensi untuk percepatan pencapaian TPB/SDGs. *Crowdfunding* berbasis donasi sebagai salah satu bentuk gotong royong harus didukung oleh pemerintah dengan membuat regulasi yang secara khusus mengatur aktivitas tersebut sehingga lebih terorganisasi untuk pencapaian TPB/

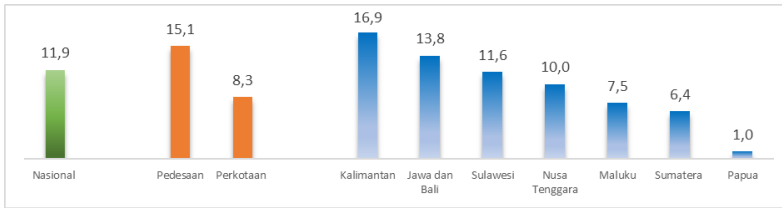
SDGs.

Regulasi tersebut juga harus mengatur pelaksanaan prinsip transparansi dan akuntabilitas serta memberikan penjelasan secara tegas mengenai hak dan kewajiban lembaga filantropi. Kejelasan hak dan kewajiban ini penting untuk meminimalkan penyelewengan sumber daya publik yang potensial tersebut. Regulasi juga perlu mengatur sanksi yang tegas kepada pelanggar penyelewengan dana donasi. Pemerintah juga harus membuat aturan yang menyesuaikan dengan perkembangan teknologi untuk mendukung akuntabilitas dan transparansi yang pada akhirnya dapat mencegah terjadinya penyelewengan dana yang dipercayakan masyarakat pada suatu lembaga.

BAB 5
FIKIH TPB/SDGs PILAR PEMBANGUNAN LINGKUNGAN

Membangun Fikih Pengelolaan Air

Diskursus tentang pengelolaan air minum

Air merupakan komponen yang sangat penting dalam keberlangsungan makhluk hidup, dan pengelolaannya air menjadi salah satu tanggungjawab manusia. Indonesia mengatur upaya ini dalam Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 492 tahun 2010 tentang Persyaratan Kualitas Air Minum. Air minum adalah air yang melalui proses pengolahan atau tanpa proses pengolahan yang memenuhi syarat kesehatan dan dapat langsung diminum. Air minum yang langsung diminum harus memenuhi persyaratan air minum aman bagi kesehatan yaitu memenuhi persyaratan fisika, mikrobiologis, kimiawi dan radioaktif. Selain itu, air minum aman juga harus memenuhi kriteria seperti berasal dari sumber air yang layak, berada di dalam atau di halaman rumah, dapat diakses setiap saat dibutuhkan, dan kualitasnya memenuhi standar kesehatan. Pemerintah terus berupaya untuk memenuhi akses terhadap layanan air minum aman yang mana terdapat peningkatan akses terhadap akses air minum yang dikelola secara aman sebesar 5,2% dari tahun 2019 hingga tahun 2020. Capaian terhadap akses air minum aman di perdesaan sebesar 15,1% lebih tinggi dari pada di perkotaan sebesar 8,3%. Sementara itu, pada lingkup region atau kepulauan, Kalimantan merupakan wilayah yang memiliki akses air minum tertinggi yaitu sebesar 16,9%, diikuti Jawa-Bali sebesar 13,8%, Sulawesi sebesar 11,6%, dan Nusa Tenggara sebesar 10%. Wilayah dengan cakupan akses air minum aman terendah adalah Papua yang hanya sebesar 1%.

Gambar 5.1 Persentase Rumah Tangga yang Menggunakan Layanan Air Minum yang Dikelola Secara Aman Berdasarkan Wilayah, Tahun 2020 (dalam %).

(Sumber: Survei Air Minum, Kemenkes 2021)

Upaya peningkatan akses air minum aman dan layak juga dibarengi dengan peningkatan layanan terhadap sanitasi layak. Persentase rumah tangga dengan akses terhadap sanitasi layak (termasuk sanitasi aman) telah mencapai 77,44 persen (2019). Salah satu faktor yang mempengaruhi akses terhadap sanitasi layak adalah perilaku buang air besar sembarangan (BABS). Pada tahun 2019 tercatat 24.857 desa/kelurahan telah berhasil menerapkan praktek "stop buang air besar sembarangan". Hal ini didukung dengan program Kementerian Kesehatan untuk melaksanakan Sanitasi Total Berbasis Masyarakat (STBM) yang telah menjangkau 57.935 desa/kelurahan. Kebiasaan dan tingkah laku manusia yang membuang sampah sembarangan, membuang air limbah domestik yang tidak dan terkelola baik, serta buang air besar sembarangan (BABS) ke sumber dan badan air tentu sangat berpengaruh terhadap kualitas air. Selain karena kebiasaan dan tingkah laku, terbatasnya ketersediaan infrastruktur air limbah domestik yang aman dan persampahan juga berpengaruh besar terhadap kualitas air.

Pemerintah Indonesia telah menetapkan ambang batas untuk masing-masing jenis air. Hal ini tertuang dalam Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2017 tentang Standar Baku Mutu Kesehatan Air untuk Keperluan Higiene Sanitasi, Kolam Renang, Solus per Aqua, dan Pemandian Umum. Dalam PMK Nomor 32 tersebut dijelaskan tentang standar parameter fisik, parameter biologi, dan parameter kimiawi.

Air minum yang aman untuk dikonsumsi menjadi semakin langka dan sulit untuk didapatkan bila hanya mengandalkan air permukaan, sumber, ataupun sumur. Oleh karena itu, sebagian masyarakat

kemudian beralih menggunakan air minum kemasan untuk memenuhi kebutuhan sehari-harinya. Penggunaan air kemasan di Indonesia mengalami peningkatan pada tahun 2018 sebesar 3 kali lipat dari tahun sebelumnya. Angkanya sudah mencapai 36%. Artinya, lebih dari 1/4 populasi Indonesia mengandalkan air kemasan untuk konsumsi sehari-hari. Banyak hal yang mempengaruhi pola konsumsi air kemasan ini, baik unsur demografi, pendapatan, maupun sosial budaya. Apapun alasannya, penggunaan air kemasan tentu sangat berbahaya bagi sumber mata air dimana air kemasan tersebut diproduksi. Hal ini karena eksploitasi yang berlebihan bisa menyebabkan air semakin dalam dan permukaan tanah semakin turun. Konsumsi air kemasan memiliki potensi yang tidak berkelanjutan.

Islam, sebagai bagian dari pemahaman keagamaan, melalui fikihnya berperan dalam membimbing dan menyadarkan masyarakat tentang pentingnya menjaga lingkungan, terutama sumber daya air. Ada kedekatan makna antara aturan Allah SWT dengan air mengalir. Pertama, bahwa keduanya merupakan jalan menuju tujuan. Kedua, air merupakan sumber yang dapat menghilangkan dahaga, sebagaimana syariat Islam yang menghilangkan dahaga spiritual dan keilmuan. Ketiga, air yang bisa diminum adalah air murni sebagaimana syariat Islam yang mengantarkan pada kemurnian. Keempat, air adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan oleh setiap individu dalam menjalani kehidupannya sebagaimana adanya syariat yang bisa mengatur kehidupan tiap individu. Kelima, sumber air adalah milik bersama, tidak boleh dijadikan eksklusif untuk kalangan tertentu saja sebagaimana syari'at Islam yang berlaku bagi semuanya tanpa pandang bulu (Konservasi Alam, 112).

Ajaran Islam adalah ajaran yang layak dan cocok untuk segala zaman serta selalu menawarkan solusi untuk setiap persoalan umat manusia. Untuk itu, penting untuk diuraikan mengenai pandangan Islam tentang air dan sumber-sumber air sebagai bentuk salah satu tanggung jawab keilmuan dalam menyelesaikan persoalan yang kompleks ini.

Pemanfaatan dan Pelestarian Air dalam Islam

Air sangat penting bagi kegiatan ibadah umat muslim, maka dalam berbagai kitab fikih, para ulama banyak mengulas seputar air dan jenis-jenisnya yang dapat digunakan untuk bersuci. Dalam kitab Ghayatul Ikhtishar, Abu Syuja' membagi air menjadi 4 (empat) jenis

utama, yaitu: (1) air yang suci dan bisa digunakan untuk bersuci tanpa ada kemakruhan; (2) air yang suci dan bisa digunakan bersuci tetapi makruh; (3) air yang suci tetapi tidak bisa dipakai untuk bersuci; dan (4) air yang tidak bisa digunakan untuk apapun. Dari empat jenis air tersebut, hanya dua yang dapat digunakan untuk bersuci.

Diantara golongan jenis air yang pertama adalah air yang masih dalam bentuk alaminya, tanpa ada campur tangan manusia, seperti air hujan, air laut, air sumur, air sungai, dan mata air. Sedangkan jenis yang kedua adalah air yang telah panas karena terpaan sinar matahari. Jenis kedua ini dimakruhkan karena diduga dapat membahayakan kulit manusia.

Air suci dan dapat digunakan bersuci, sangat dijaga oleh syari'at Islam untuk terus berada pada kondisi alaminya, tidak dirusak oleh ulah manusia. Untuk itu, Islam mensyari'atkan beberapa aturan, diantaranya sebagaimana terwujud dalam hadis berikut ini:

"*Janganlah sekali-kali salah satu diantara kalian kencing di air yang diam tidak mengalir lalu mandi menggunakannya*" [HR. Bukhari-Muslim (Muttafaq Alaih)].

Dalam hadis lain Nabi SAW mengecam dengan tegas kepada orang-orang yang buang air besar (BAB) di jalur air mengalir. Nabi SAW bersabda: dari Abu Daud dari Mu'az RA menambahkan lafal "al mawa-rid" (tempat aliran air); Dan lafal (selengkapnya):

" اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ: الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَالظِّلِّ "

"Hati-hatilah terhadap tiga hal penyebab laknat; BAB di jalur air mengalir, di tengah jalan, dan di tempat teduh."

Tiga hal ini adalah sarana yang sangat dibutuhkan oleh manusia: (1) jalur air adalah sarana untuk menunjang kebutuhan dasar manusia; (2) jalan adalah prasarana utama transportasi; dan (3) tempat teduh biasanya digunakan oleh para pejalan kaki yang hendak berteduh. Apabila di tempat-tempat tersebut kemudian dijadikan sebagai lokasi BAB, maka tentu akan mengganggu para pengguna. Oleh karena itu, Imam Nawawi berpendapat bahwa BAB di sekitar saluran air, walaupun agak jauh, juga dilarang. Karena dikhawatirkan dapat mencemari air yang ada di dekatnya.

Sedangkan jenis yang ketiga, yakni air yang suci tetapi tidak dapat digunakan bersuci, masih terpecah lagi menjadi dua yaitu air *musta'mal* dan air yang berubah karena benda suci. Air *musta'mal* adalah air yang sudah digunakan untuk bersuci. Sedangkan air yang berubah sifat-sifatnya karena benda suci, tergolong sebagai air yang layak konsumsi tetapi tidak layak untuk bersuci. Hal ini karena air tersebut sudah berubah bentuk fisiknya dari kondisi aslinya. Namun penyebab perubahan ini adalah sesuatu yang suci, artinya sesuatu yang layak untuk dikonsumsi, semisal teh atau kopi. Sehingga, penggunaan air tersebut untuk selain bersuci masih diperkenankan.

Air yang telah berubah karena benda najis yang masuk ke dalamnya. Air jenis ini adalah air yang tidak layak untuk bersuci dan konsumsi. Dalam standar perubahan ini, yang dijadikan dasar adalah warna, aroma, dan rasa. Karena pada masa kitab-kitab fikih ditulis, belum ada alat yang dapat mendeteksi kandungan air seperti uji laboratorium. Oleh karena itu, standar perubahan jenis air ketiga dan keempat ini dapat dikembangkan sesuai dengan zaman (Al-Nawawi, et.al; 1392)

Islam menetapkan beberapa hukum yang bertujuan untuk menjaga sumber mata air. Islam juga mengatur sumber mata air yang harus dipenuhi oleh seluruh umat muslim, diantaranya adalah *harim*. Istilah *harim* dalam Islam diterjemahkan dengan terlarang atau larangan. Tetapi yang dimaksud *harim* di sini adalah daerah di sekitar sumber mata air yang dibutuhkan untuk pemanfaatan air (Mu'jam Lughatul Fuqaha, 179).

Harim air adalah daerah di sekitar sumber mata air yang ketentuan hukumnya mengikuti sumber mata air tersebut dalam hal ketidakbolehan dimiliki oleh satu individu atau kelompok, tidak diperjualbelikan sebagaimana sumber mata air, dan lain sebagainya. Ketentuan ini berlaku bagi sumber-sumber mata air yang bukan berada di tanah pribadi. Sedangkan sumber mata air yang ada di tanah pribadi, maka sumber mata air dan daerah sekitarnya, sepenuhnya menjadi hak pemilik tanah. Namun air yang mengalir dari sumber tersebut, menurut sebagian ulama, tidak boleh dijadikan eksklusif bagi pemilik tanah.

Karena konsep *harim* air erat kaitannya dengan air yang ada di tanah umum, maka para ulama kemudian membahas seputar batasan *harim* sungai, *harim* sumur umum, dan *harim* sumber mata air umum. Mereka berbeda pendapat dalam menentukan sejauh mana daerah

konservasi sumber air tersebut. Perbedaan mereka disebabkan oleh beberapa hadis yang memiliki redaksi berbeda dalam menentukan luasnya. Diantaranya adalah beberapa hadis berikut ini,

> "Barang siapa yang menggali sumur, maka baginya 40 dzira' untuk dijadikan tempat peristirahatan hewan ternaknya" [HR. Ibn Majah].

Berdasarkan hadis ini, maka setiap sumur yang digali di tempat umum, maka dalam radius 40 *dzira*' tidak boleh dimiliki dan dikuasi oleh pihak pihak tertentu. Ukuran 40 *dzira*' bila dikonversi ke ukuran standard adalah sekitar 24-meter karena 1 *dzira*' sekitar 60 cm. Dalam hadis yang lain, Nabi SAW pernah menyampaikan:

> "Harim untuk sumur yang ada di daerah pedalaman adalah 25 dzira'. Harim untuk sumur perkampungan adalah 50 dzira'. Harim untuk sumber mata air bagi pelancong adalah 300 dzira'. Sedangkan harim untuk mata air pertanian adalah 600 dzira" [HR. Daruquthniy].

Hadis tersebut menetapkan ukuran *harim* yang berbeda dengan hadis yang sebelumnya. Namun demikian, hadis kedua ini lebih rinci menjelaskan jenis-jenis sumber air. Perbedaan jarak *harim* untuk jenis-jenis sumber mata air yang berbeda karena perbedaan pengguna. Imam al-Shan'ani menjelaskan bahwa adanya *harim* untuk sumur yang digunakan sebagai tempat minum manusia dan ternak ditujukan agar orang yang membawa ternak dapat mengumpulkan seluruh ternaknya di dekat mata air tersebut. Sementara *harim* untuk sumber air yang digunakan dalam pertanian ditujukan agar sumber mata air tersebut tidak rusak atau tercemar akibat pembukaan lahan yang dekat dengannya (Subulus Salam, 2, 123).

Walaupun terdapat perbedaan pendapat tentang jarak *harim* yang harus ditetapkan, para ulama sepakat bahwa di sekitar sumber air harus ada *harim*, yakni lokasi di sekitar mata air yang disediakan dalam rangka menjaga mata air dan tidak boleh dikuasai atau dimiliki oleh seorang pun. Mengenai batasan jarak *harim*, tidak diatur secara ketat dalam beberapa hadis. Oleh karena itu, jarak ini bisa berkembang dan berubah sesuai dengan jenis tanah dan jenis mata air. Asalkan, jarak

tersebut cukup dan mampu melindungi air dari segala jenis kerusakan dan kotoran (Himayah al-Syari'ah al-Islamiyah, 203).

A. Formulasi Fikih Tentang Pengelolaan Air

1. Air dalam Al-Quran dan Sunnah

a. Air dalam Al-Quran

Air dalam bahasa arab diterjemah menjadi ma-u (الماء). Dalam Al-Quran, kosa kata ini dengan bentuk plural (المياه). Dalam Al-Qur'an bentuk plural disebutkan tidak kurang dari 60 kali di beberapa ayat berbeda. Jumlah ini belum memasukkan kosa kata lain yang terkait dengan air, semisal hujan, sungai, laut, dan mata air. Jumlah tersebut menunjukkan bahwa air memiliki posisi yang sangat berarti diantara tema-tema yang diusung oleh Al-Quran. Bahkan, melalui beberapa ayatnya, Al-Quran juga menjelaskan dasar-dasar manfaat air untuk manusia dan alam semesta. Allah SWT berfirman,

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ۝٣٠

> "*Dan Kami menjadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air. Maka, tidakkah mereka beriman*?" [QS.al-Anbiya' (21): 30].

Selain dalam rangka menjelaskan kekuasaan Allah SWT, air juga disinggung sebagai salah satu rahmat yang Allah SWT turunkan ke muka bumi. Sebagaimana dalam firman-Nya pada QS. An-Naml (27): 60

> "Apakah (yang kamu sekutukan itu lebih baik ataukah) Zat yang menciptakan langit dan bumi serta yang menurunkan air dari langit untukmu, lalu Kami menumbuhkan dengan air itu kebun-kebun yang berpemandangan indah (yang) kamu tidak akan mampu menumbuhkan pohon-pohonnya? Apakah ada tuhan (lain) bersama Allah SWT? Sebenarnya mereka adalah orang-orang yang menyimpang (dari kebenaran)." [QS. an-Naml (27): 60]

Dalam ayat yang lain, bahkan Allah SWT lebih tegas mengingatkan manusia tentang pentingnya kehadiran air di tengah-tengah kehidupan. Bila air telah surut, maka ia akan sangat sulit sekali untuk dihadirkan kembali. Allah SWT berfirman,

قُلْ اَرَءَيْتُمْ اِنْ اَصْبَحَ مَاۤؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّأْتِيْكُمْ بِمَاۤءٍ مَّعِيْنٍ ٣٠

> *"Katakanlah (Nabi Muhammad* SAW*), "Terangkanlah kepadaku jika (sumber) air kamu surut ke dalam tanah, siapa yang akan memberimu air yang mengalir?" [QS. al-Mulk (67):30]*

Ayat ini senada dengan surat al-Waqi'ah yang artinya,

> "Apakah kamu memperhatikan air yang kamu minum? Apakah kamu yang menurunkannya dari awan atau Kami yang menurunkan?" [QS. al-Waqiah (56):68-69]

Dalam Al-Quran, air juga menjadi simbol kedamaian dan ketentraman. Beberapa ayat yang menggambarkan surga selalu menjelaskan bahwa di surga terdapat sungai yang mengalir. Hal ini menegaskan bahwa selain menjadi sumber dan simbol kehidupan di dunia, air juga masih menjadi simbol kehidupan di akhirat kelak. Fungsi air dalam Al-Qur'an digunakan untuk menyucikan baik fisik maupun rohani. Allah SWT berfirman:

وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٤٨)

> "Kami turunkan dari langit air yang sangat suci." [QS. al-Furqan (25):48].

{وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ (١١)} [الأنفال: ١١]

> "dan Allah SWT menurunkan air (hujan) dari langit kepadamu untuk menyucikan kamu dengan (hujan) itu, menghilangkan gangguan-gangguan setan dari dirimu, dan menguatkan hatimu serta memperteguh telapak kakimu" [QS. al-Anfal (8):11].

Bersuci adalah salah satu rutinitas yang harus dilakukan oleh tiap muslim. Hanya dengan bersuci, ibadah bisa dianggap sah. Salah satu alat bersuci yang paling utama adalah air.

Karenanya, air tidak hanya punya posisi dalam kehidupan fisik sehari-hari, tetapi mempunyai peran dan pengaruh besar dalam kehidupan keagamaan umat muslim. Dari berbagai ayat yang menjelaskan air dalam Al-Quran, dapat ditarik kesimpulan bahwa Allah SWT menyampaikan kepada manusia bahwa air adalah komponen yang penting bagi kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya. Suatu saat air akan surut atau kering, oleh karena itu, air harus dijaga dan selalu diperhatikan kelestariannya.

b. Penggunaan Air dalam Sunnah Nabi

Banyak hadis yang dapat dijadikan pedoman bagi umat muslim dalam memperlakukan air dan sumber-sumber air. Salah satunya, hadis yang *muttafaq alaih* (hadis dengan tingkatan keabsahan tertinggi) yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Rasulullah SAW pernah bersabda:

> "Janganlah sekali-kali salah satu diantara kalian kencing di air yang diam tidak mengalir lalu mandi menggunakannya" [HR. Bukhari-Muslim (Muttafaq Alaih)].

Mengomentari hadis ini, Imam Nawawi berkata bahwa walaupun dalam hadis di atas yang dilarang adalah kencing lalu mandi, tetapi berdasarkan beberapa riwayat lain, kencing saja dilarang. Artinya, larangan tersebut bukan hanya dikhususkan pada orang yang hendak mandi saja, tetapi juga bagi orang yang hanya ingin kencing saja. Sedangkan makna larangan dalam hadis di atas, para ulama masih berselisih pendapat. Ada yang mengatakan hanya sebatas makruh (anjuran agar ditinggalkan), bahkan ada yang berpendapat haram (tidak boleh dilakukan). Imam Nawawi lebih sepakat kepada pendapat yang kedua, sebab kencing di air yang tidak mengalir dapat menyebabkan air tersebut menjadi *mutanajjis* dan tidak bisa digunakan untuk bersuci apalagi untuk konsumsi karena sudah tercemar. (Syarh Muslim, 3, 187).

Hadis ini menjadi salah satu hadis penting dalam memelihara kelestarian sumber-sumber air. Bahkan, dari hadis ini pula diduga konsep *harimul ma*' muncul dalam

kajian fikih, sebagaimana penjelasan selanjutnya.

Dalam kesempatan yang lain, Rasulullah SAW Bersabda:

> "Umat muslim adalah pemilik bersama dalam tiga hal: air, rerumputan, dan api" [HR. Ahmad dan Abu Dawud].

Hadis ini secara lahir menjelaskan bahwa air adalah 'harta' milik bersama, tidak boleh dikuasai, bahkan dimiliki oleh satu individu atau sekelompok tertentu saja. Menanggapi hadis ini, para ulama berbeda pendapat tentang hak eksklusif terhadap air dan sumber air. Ada kalangan yang menyatakan bahwa manusia hanya diberi hak untuk menggunakan air, bukan memiliki apalagi menguasainya. Sementara sebagian yang lain berpendapat bahwa seorang individu bisa menjadi pemilik sumber air yang ia gali sendiri. Selain dua pendapat di atas, ada klaim bahwa air yang digali oleh seorang individu di lahan miliknya sendiri, maka sumber air itu menjadi eksklusif baginya. Sementara sumber mata air lainnya, seperti sungai, lautan, dan mata air yang ada di tanah tidak bertuan, tidak bisa dimiliki oleh sebagian kalangan atau individu (Nailu al-Awthar, 5, 366).

Dampak perbedaan pendapat di atas terlihat saat hendak menjualbelikan air yang berada di tanah tak bertuan atau air sungai. Bagi yang berpendapat bahwa air tersebut tidak bisa dikuasai dan dimiliki, maka air itu tidak bisa diambil untuk keuntungan komersial. Sebab, hak setiap individu terhadap air itu adalah hak penggunaan sehari-hari. Pandangan ini didukung oleh sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah:

الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ، وَالْكَلَإِ، وَالنَّارِ، وَثَمَنُهُ حَرَامٌ "

> "Umat muslim adalah pemilik bersama dalam tiga hal; air, rumput, dan api. Uang (yang dihasilkan dari menjual) ketiganya adalah haram" (HR. Ibn Majah).

Hadis ini senada dengan hadis sebelumnya, tetapi ada tambahan di penggalan akhir "uang ketiganya adalah haram". Walaupun tambahan tersebut dianggap *dhaif* (kualitasnya

lemah), tetapi masih bisa dijadikan sebagai *hujjah* (dalil/argumentasi) yang memiliki konsekuensi hukum. Sebagai penguat hadis ini, ada hadis lain yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ فَضْلِ الْمَاءِ

"Rasulullah melarang kelebihan air dijual" (HR. Muslim).

Konteks hadis ini, menurut Imam Nawawi, adalah saat seseorang memiliki sumur di suatu padang dan sumur itu masih mampu memberi minum dan digunakan oleh orang lain selain pemiliknya sementara di sekitar daerah tersebut tidak dijumpai sumber air lain. Dalam kondisi yang demikian, pemilik sumur tidak boleh menghadang dan menghalangi orang lain untuk memanfaatkan air sumur tersebut, bahkan ia tidak boleh mengambil keuntungan sepeser pun dari air sumur tersebut (Syarh Nawawi ala Muslim, 10, 229).

Penjelasan Imam Nawawi di atas, tentu menjadi salah satu penguat terhadap pemahaman hadis bahwa air tidak bisa dikuasai secara eksklusif oleh sebagian pihak apalagi oleh individu tertentu. Kepemilikan seseorang terhadap sumber air bisa saja diperbolehkan, tetapi kepemilikan terhadap air tidak diperkenankan.

2. **Kerangka Dasar Fikih Pengelolaan Air**

Dalam kajian *maqashid syari'ah*, dikenal konsep *dharuriyat al-khams*, yaitu 5 (lima) hal fundamental yang harus dipenuhi dan merupakan tujuan disyariatkannya berbagai aturan. Lima hal tersebut adalah *Hifdz al-Nafs* (menjaga jiwa), *Hifdz al-Din* (menjaga agama), *Hifdz al-Mal* (menjaga harta), *Hifdz al-Nasl* (menjaga keturunan), dan *Hifdz al-Aql* (menjaga akal). Segala peraturan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT untuk umat manusia, kesemuanya mengarah pada salah satu lima hal tersebut. Sebut saja peraturan tentang sanksi bagi pencuri, disyariatkan dalam rangka menjaga harta; diharamkan mengkonsumsi benda-benda yang memabukkan dalam rangka menjaga akal; diberlakukannya sanksi berat bagi pembunuh dalam rangka menjaga jiwa; *disyariatkannya*

pernikahan dalam rangka menjaga keturunan; dan diwajibkannya beribadah dalam rangka menjaga agama.

Pola-pola perubahan konsep *dharuriyat al-khams* masih terus berlanjut hingga saat ini, dimana *hifdz al-nafs* tidak lagi dipahami hanya sebatas Hak untuk Hidup, tetapi berkembang menjadi Berkehidupan yang Layak. Tentu, bila berkehidupan layak menjadi salah satu *maqashid syari'ah* (tujuan syari'at islam), maka segala komponen dan sarana untuk menuju kehidupan layak juga menjadi wajib hukumnya untuk disediakan dan diusahakan. Berbeda bila ia dipahami sebatas 'menjaga kehidupan', maka yang diwajibkan untuk dipenuhi cukup hal-hal mendasar yang dapat menyambung kehidupan saja, sementara komponen dan sarana berkehidupan layak hanya sebatas anjuran belaka.

Hifz al-Nafs, baik dipahami dengan makna menjaga kehidupan atau berkehidupan layak, meniscayakan terpeliharanya sumber-sumber kehidupan. Salah satu sumber kehidupan terpenting adalah keberadaan air. Sebagai komponen utama penyangga kehidupan, air memiliki peran yang sangat besar. Bahkan dalam Al-Quran, air diberi posisi yang cukup banyak. Selain air, tentu kondisi alam juga berperan sangat penting dalam menopang kehidupan. Manusia bisa hidup dengan baik dan layak apabila alam sekitarnya mendukung dan menopangnya. Oleh karena itu, beberapa ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qardhawi dan Ali Jum'ah mengusulkan konsep *hifz al-bi'ah* (menjaga dan melestarikan lingkungan) sebagai salah satu *maqashid syari'ah* selain *dharuriyat al-khams*. Dalam memandang *hifdz al-bi'ah*, al-Qardhawi menyatakan bahwa ia merupakan bagian integral yang tidak terpisahkan dari *dharuriyat al-khams*. Sebab terwujudnya *dharuriyat al-khams* tidak mungkin terlaksana dengan baik, bahkan tidak mungkin terlaksana sama sekali, bila tidak didukung oleh lingkungan yang memadai (Ri'ayah biah Qardhawi, 47).

Dari penjelasan al-Qardhawi ini dapat dipahami bahwa selain *dharuriyat al-khams*, beliau hendak menambahkan satu lagi tujuan syari'at berupa *hifdz al-bi'ah* sehingga menjadi enam tujuan. Namun demikian, pernyataan al-Qardhawi di atas juga dapat dipahami bahwa *hifdz al-bi'ah* tidak sejajar dengan *dharuriyat al-khams*, tetapi merupakan perantara yang dapat mengantarkan kepada

dharuriyat al-khams. Posisinya bukan sebagai tambahan terhadap *dharuriyat al-khams*, melainkan sebagai tangga untuk menuju *dharuriyat al-khams* dan tidak mengganggu struktur yang sudah ada (Ahmad Thohari, Epistemologi:158). Dengan demikian, dapat disimpulkanbahwa konsep dasar untuk membangun rancangan fikih air tidak bisa dilepaskan dari konsep *hifdz al-bi'ah* dan *hifdz al-nafs* dengan pemaknaannya yang telah berkembang. Konsep dasar ini yang kemudian akan digunakan membaca ulang teks-teks hadis atau hasil ijtihad para ulama fikih seputar air.

a. Pemanfaatan Air

Syariat Islam mengajarkan manusia untuk tidak hidup boros dan berlebih-lebihan (*israf*). Islam memang tidak terlalu membatasi seorang individu dalam mendayagunakan harta bendanya. Setiap individu cukup bebas menggunakannya untuk segala kepentingan dalam menjalani kehidupannya selama untuk hal-hal yang tidak dilarang dalam agama. Selain aturan baku fikih terkait hal-hal yang dilarang dalam agama, ada pula aturan-aturan yang bersifat nilai moral dalam Islam yang mengatur agar dalam menggunakan harta tidak semena-mena dan tidak boros (Qardhawi, Daurul Qiyam, 217).

Cukup banyak ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang sikap boros. Salah satunya menjelaskan bahwa orang-orang yang boros adalah kawan setan. Larangan untuk boros bukan berarti perintah untuk selalu irit, melainkan ambang batas maksimal yang diperkenankan untuk digunakan. Saat kata *israf* diperdengarkan, yang terbayang kemudian adalah menggunakan sejumlah harta untuk hal-hal yang sebenarnya tidak terlalu dibutuhkan. Namun ternyata, dalam hal kebaikan, bahkan dalam ibadah, ada pula perilaku yang dianggap *israf*. Misalnya sabda Nabi SAW berikut ini:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدٍ، وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: "مَا هَذَا السَّرَفُ" فَقَالَ: أَفِي الْوُضُوءِ إِسْرَافٌ، قَالَ: "نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتَ عَلَى نَهَرٍ جَارٍ"

"Rasulullah lewat dan bertemu dengan Sa'ad yang sedang wudhu'.

Lalu Nabi SAW *bertanya kepadanya, 'Perbuatan israf apa yang sedang kau lakukan?' Lalu Sa'ad balik bertanya, 'Apakah dalam wudhu' ada israf?' Kemudian Nabi* SAW *menjawa, 'Iya, (dalam wudhu' bisa israf), walaupun kau (berwudhu') di sungai yang mengalir" (HR. Ibn Majah 1, 147).*

Hadis ini menjadi landasan sangat penting dalam pemahaman tentang *israf*. Terlihat dari dialog Nabi SAW dengan Sa'ad bahwa pada awalnya Sa'ad mengira *israf* hanya berlaku bagi kegiatan di luar ibadah. Sebab, dalam pandangannya, bila kita berlebih-lebihan dalam ibadah makah kita berlebih-lebihan dalam kebaikan dan hal tersebut juga termasuk dalam kebaikan. Namun, pemahaman yang demikian tidak diamini oleh Nabi SAW. Dari kisah ini pula dapat dipahami bahwa sebanyak apapun sumber daya yang dimiliki, ia harus dipergunakan seperlunya, tidak berlebih-lebihan. Frasa 'walaupun kau berada di sungai yang mengalir' memiliki peran yang sangat besar dalam mengajarkan sikap tidak israf.

b. Daur Ulang Air

Air sebagai salah satu nikmat yang Allah SWT sediakan di bumi, memiliki banyak fungsi bagi kehidupan fisik maupun kehidupan spiritual. Allah SWT berfirman:

"Dan Allah SWT menurunkan air (hujan) dari langit kepadamu untuk menyucikan kamu dengan (hujan) itu, menghilangkan gangguan-gangguan setan dari dirimu, dan menguatkan hatimu serta memperteguh telapak kakimu" [QS. al-Anfal (8):11].

Dari ayat ini dipahami bahwa salah satu fungsi air adalah sebagai alat bersuci. Air hujan, sebagaimana penjelasan Ibn Qasim, merupakan salah satu air yang suci dan dapat mensucikan selama ia tidak terkontaminasi dengan hal-hal lain melalui campur tangan manusia. Fungsi semacam ini juga disebutkan oleh Allah SWT melalui firman-Nya:

{وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٤٨)} [الفرقان: ٤٨]

"Dan kami turunkan air dari langit yang sangat suci" [QS. Al-Furqan (25): 47].

Menanggapi ayat ini, para mufassir berbeda pendapat tentang kata طهور. Sebagian mengatakan bahwa ia adalah kata alat yang bermakna alat bersuci (Mafatihul Ghaib,24, 466). Sementara yang lain mengatakan bahwa ia adalah kata sifat yang menunjukkan sangat (*mubalaghah*) yang artinya sangat suci (Tahrir wa al-Tanwir, 19, 48). Bila ia diartikan sangat suci, maka ada dua kemungkinan makna yang bisa ditarik. Pertama, karena ia sangat suci maka ia bisa mensucikan yang lain sehingga air hujan dapat digunakan untuk bersuci. Kedua, karena ia sangat suci, maka ia bisa digunakan untuk bersuci berkali-kali (Fath al-Wahhab, 6).

Dengan menggunakan makna yang kedua, maka air yang sama dapat digunakan untuk bersuci berkali-kali. Air jenis ini dikenal dengan air *musta'mal*, yakni air yang sudah digunakan untuk bersuci. Para ulama madzhab berbeda pendapat mengenai hukum menggunakan air *musta'mal*. Kalangan syafi'iyah dan Hanafiyah mengatakan bahwa air yang sudah digunakan untuk bersuci, tidak dapat digunakan untuk bersuci kembali. (al-Mabsut, 1,46) Sedangkan malikiyah berpandangan bahwa air *musta'mal* masih bisa digunakan untuk bersuci berapa kalipun, tetapi bila ada air yang tidak *musta'mal* hendaknya menggunakannya terlebih dahulu. (Bidayatul Mujtahid, 1, 33) Sedangkan Hanabilah masih berselisih diantara mereka, ada yang membolehkannya dan ada yang tidak (al-Kafi, 1, 24).

Konsep penggunaan air *musta'mal* yang diusung oleh Malikiyah dan didukung oleh sebagian Hanabilah, memberi kesan bahwa air yang sudah dipakai dapat dipakai lagi selama air tersebut tidak berubah karena benda lain. Artinya, selama air tersebut tidak tampak terkontaminasi, maka air tersebut sah-sah saja digunakan untuk bersuci dan keperluan lainnya. Bukan hanya terkait air *musta'mal*, bahkan air yang sudah dianggap najis karena terkena benda najis, dapat berubah menjadi suci dan dapat digunakan bersuci bila air najis tersebut dikumpulkan dan melebihi dua *qullah* serta tidak

ada indikasi air tersebut tercemar. Indikasi air tercemar najis bisa ditelisik dengan menguji rasa, aroma, dan warnanya. Bila ternyata dari tiga hal tersebut tidak tampak berubah, maka air yang awalnya najis dapat digunakan kembali untuk bersuci. (Tuhfatul Muhtaj, 1, 80 ; Mawahib al-Jalil, 1. 72)

Konsep *musta'mal* dan dua *qullah* ini bisa menjadi sandaran utama bahwa dalam fikih telah diterapkan sistem daur ulang air. Namun, karena peralatan pada masa itu yang belum secanggih saat ini, maka untuk menelisik ketercemaran air hanya dicukupkan dengan melihat bentuk fisik saja. Berbeda dengan standar air baku saat ini yang juga ditelisik dari aspek biologi dan kimianya. Tentu saja standar dapat berubah sesuai dengan kondisi zaman dan ilmu pengetahuan yang mendukungnya.

c. Dakwah Tentang Air

Indonesia adalah negara dengan 80% lebih populasinya merupakan masyarakat muslim dan berkontribusi pada 6% penyediaan air di dunia. Melalui kegiatan keagamaan dan ceramah-ceramah agama, masyarakat Indonesia dapat lebih sadar tentang pentingnya kelestarian lingkungan hidup, terutama sumber air. Mimbar-mimbar khutbah di masjid-masjid dapat menjadi lahan yang cukup efektif dalam memberikan edukasi kepada masyarakat tentang pentingnya menjaga lingkungan air, karena salah salah satu amalan yang mendapatkan pahala terus menerus adalah mengalirkan air secara baik dan bersih ke tempat-tempat yang membutuhkan.

Dalam sejarah perjalanan Islam, masjid selalu menjadi pusat kegiatan masyarakat sekitar. Bahkan masjid biasanya selalu menyediakan air bersih gratis bagi masyarakat sekitar. Di setiap kota, selalu masjid yang menjadi struktur utama sekaligus pusat keindahan, di mana kolam penampungan air untuk *thaharah* dirancang dengan citarasa seni yang sangat kuat. Di jalan-jalan umum, pada setiap jarak tertentu, tersedia pancuran-pancuran berukiran kaligrafi ayat-ayat Al-Quran, *sabil* (jamak: *Subul*) untuk para musafir mengambil air minum dan berwudhu. Selain itu, juga selalu tersedia kolam-kolam untuk minum kuda dan unta.

Di Kairo, Mesir, terdapat sebuah bangunan bernama *Sabil Kutt*ab. Lantai dasar bangunan dipenuhi dengan pancuran-pancuran air, sedangkan lantai atas adalah ruang untuk belajar Al-Quran bagi anak-anak (*Kuttab*). Bangunan ini didirikan pada zaman dinasti Mamluk. Bangunan sejenis *Sabil Kuttab* lazim dijumpai di kota-kota di bawah peradaban Islam dan biasanya dibangun oleh orang-orang kaya yang ingin beramal saleh, karena memberi minum kepada orang-orang yang kehausan adalah amalan mulia dalam Islam. Menolak permintaan minum orang yang sedang haus juga dikecam Nabi Muhammad SAW sebagai tindakan tercela. Hingga saat ini, sebagian besar masjid selalu menyediakan air bersih untuk para musafir sekedar wudhu dan membersihkan diri. Bila kebutuhan terhadap air bersih di masyarakat sekitar masjid tidak dapat tercukupi, masyarakat biasanya akan mengambil air dari masjid. Posisi masjid yang demikian menjadi sangat strategis bila kemudian digunakan sebagai salah satu sarana mendidik masyarakat tentang keberadaan dan pentingnya air bersih serta pelestariannya.

B. Rekomendasi

Ketersediaan air bersih (layak dan aman) saat ini masih membutuhkan upaya serius dari semua pemangku kepentingan. Minimnya ketersediaan air juga diperparah dengan kurangnya pengetahuan mengenai pelestarian sumber-sumber air. Dalam menanggapi persoalan ini, Islam telah memberikan pandangan yang sangat lugas dan jelas. Hanya saja, tema ini jarang sekali disentuh oleh para ulama dan dielaborasi secara serius. Oleh karena itu, konsep-konsep Islam tentang air dan pelestariannya, terselip di sela-sela ratusan ribu karya ulama menunggu untuk diungkap dan disatukan dalam tema khusus.

Di antara tema-tema tersebut, penggunaan kosa kata Al Maa a (الماء) dan derivasi lainnya seperti sungai, laut, dan danau yang ada dalam Al-Quran, konsep konservasi air yang ada dalam hadis, konsep fikih tentang air yang suci dan mensucikan, serta konsep fikih tentang pendayagunaan air *musta'mal* dan air najis membentuk satu kesatuan bahwa Islam memiliki perhatian yang cukup serius tentang air. Hal ini karena air merupakan bagian pokok dalam kehidupan umat muslim, bukan hanya dalam kehidupan fisik, tetapi juga kehidupan spiritual.

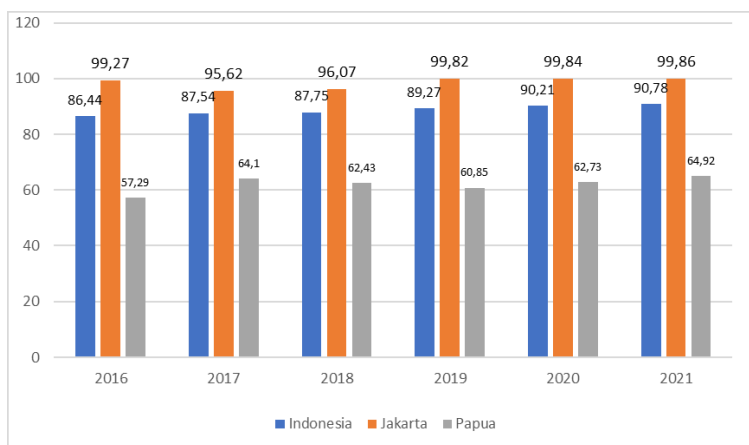
Islam, dengan ajarannya yang *syamil*, membahas cukup luas seputar air hingga pada persoalan pendistribusian air yang merata untuk rakyat. Hanya saja, hadis-hadis yang menjelaskan tentang hal-hal tersebut masih sering ditafsirkan secara harfiyah dengan paradigma hukum fikih yang kaku. Padahal, jika hadis-hadis tersebut dibaca ulang dengan menggunakan pendekatan *maqashid syari'yah*, terutama terkait hifdz *al-bi'ah*, dapat dirumuskan pemahaman yang berbeda dari yang tercantum dalam berbagai literatur kitab fikih. Banyak hadis Nabi SAW. yang bila dipandang menggunakan *maqashid* justru memberi petunjuk bahwa Nabi SAW. dan ajaran Islam sangat memperhatikan air dan kelestariannya, serta selalu menganjurkan agar air dan sumber-sumbernya dijaga dengan berbagai cara. Berdasarkan penjelasan sebelumnya dapat disampaikan simpulan dan rekomendasi yaitu (i) Perlu peningkatan kapasitas masyarakat mengenai akses air minum melalui perpipaan sebagai upaya mengurangi perilaku eksploitasi air tanah yang berlebihan; (ii) mendorong masyarakat untuk berperilaku hemat air dalam kehidupan sehari-hari; dan (iii) mendorong pemerintah untuk memberikan perhatian yang lebih terhadap pembangunan dan penyediaan akses air minum ke masyarakat.

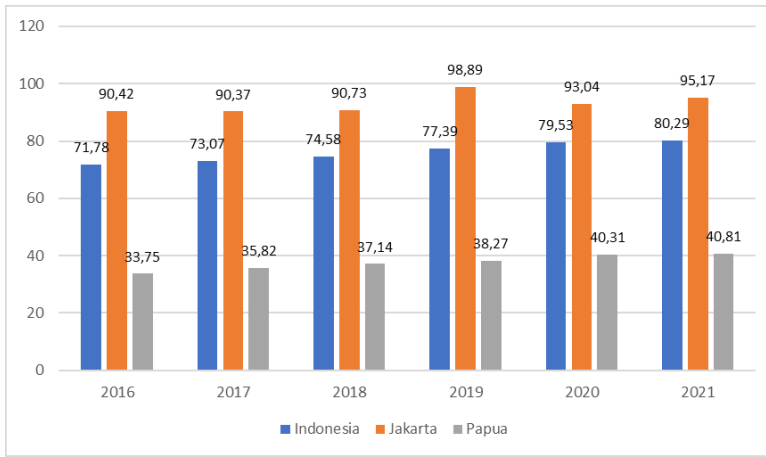
Permukiman Inklusif, Aman, Tangguh Dan Berkelanjutan Dalam Perspektif Fikih

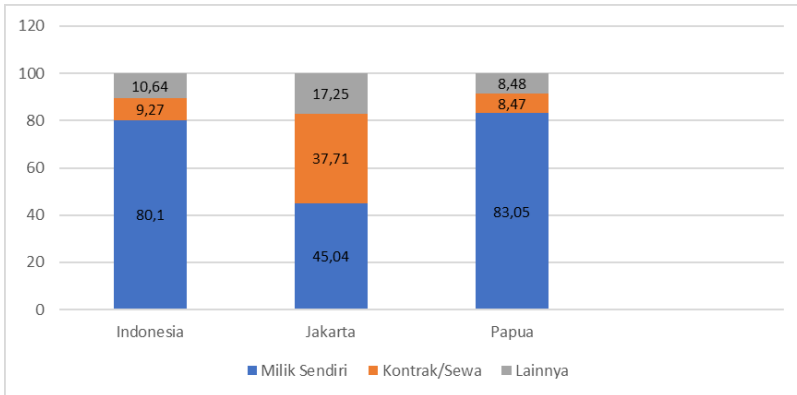
Pemenuhan hunian layak merupakan salah satu kebutuhan dasar manusia. Permukiman dengan kualitas yang baik dipercaya memiliki dampak positif bagi kualitas hidup dan kesejahteraan bukan hanya individu tapi juga keluarga. Pemerintah menetapkan Undang-Undang No. 1 Tahun 2011 tentang Perumahan dan Kawasan Permukiman. Dalam peraturan ini, pemerintah mendefinisikan rumah yang layak huni dan terjangkau sebagai rumah yang memenuhi persyaratan keselamatan bangunan dan kecukupan minimum luas bangunan serta kesehatan penghuninya, yang mampu dijangkau oleh seluruh lapisan masyarakat. Mengacu kepada definisi nasional dan global, hunian layak adalah hunian yang memiliki empat kriteria yang harus terpenuhi kelayakannya dan dua komponen yang akan terus dikawal.

Empat kriteria dimaksud adalah (1) ketahanan bangunan (*durable housing*), (2) kecukupan luas tempat tinggal (*sufficient living space*), (3) akses air minum (*access to improved water*), (4) akses sanitasi layak

(*access to adequate sanitation*). Sedangkan dua komponen yang akan terus dikawal adalah (1) keamanan bermukim dengan proksi berupa bukti kepemilikan tanah bangunan tempat tinggal; dan (2) terjangkau, baik berupa sewa dan cicilan rumah, disebut terjangkau apabila biaya hunian tidak melebihi dari 30% dari pendapatan.

Persentase rumah tangga yang memiliki akses layanan sumber air minum mengalami kenaikan yang relatif stabil 86,44 % pada tahun 2016 dan 90,78 % pada tahun 2021. Selama lima tahun rata-rata kenaikannya adalah 0,86%. Ini berarti diproyeksikan, dengan asumsi kenaikan yang stabil, pada tahun 2030 seluruh warga negara Indonesia sudah memiliki akses terhadap air minum layak. Diketahui bahwa target 11.1 dari tujuan 11 adalah: pada tahun 2030, menjamin akses bagi semua terhadap perumahan yang layak, aman, terjangkau, dan pelayanan dasar, serta menata kawasan kumuh. Jadi, target ini, setidaknya dari aspek akses air minum layak, diperkirakan terpenuhi secara memuaskan. Namun tidak hanya berhenti hingga pencapaian target secara nasional saja, adanya perbedaan gap yang cukup besar terkait pemerataan akses air minum layak antar wilayah perlu diperhatikan pula dalam rangka pemenuhan akses pelayanan dasar yang inklusif. Selain itu, akses air minum juga harus didorong hingga akses aman (*safely managed*) sebagaimana ditargetkan pada indikator SDGs 6.1, yaitu pencapaian universal terhadap akses air minum aman pada tahun 2030. Pada tahun 2020, akses air minum aman secara nasional baru mencapai 11,9%.

Gambar 5.2 Persentase Akses Rumah Tangga terhadap Layanan Sumber Air Minum Layak. Diolah dari Statistik Indonesia (Sumber: BPS, 2021).

Persentase rumah tangga yang memiliki akses terhadap sanitasi layak mengalami progresi yang memberikan harapan. Dari semula 71,78 persen (2016) menjadi 80,29 persen (2021). Ini berarti mengalami kenaikan rata-rata setiap tahunnya sebesar 2,13 persen. Dengan ini berarti target 11.1, —yakni menjamin semua untuk memperoleh akses terhadap perumahan yang layak, aman terjangkau, dan pelayanan dasar—diproyeksikan terealisasi pada tahun 2030.

Gambar 5.3 Akses Sanitasi Layak Indonesia, Jakarta, dan Papua. Diolah dari Statistik Indonesia (Sumber: BPS, 2021)

Secara nasional, 80,1 persen penduduk tercatat bertempat tinggal di rumah dengan kepemilikan sendiri, 9,27 persen kontrak atau sewa, dan 10,64 persen bukan kepemilikan sendiri atau kontrak/sewa misalnya tinggal di rumah dinas. Sementara di Jakarta status kepemilikan atas rumah baru 45,04 persen untuk milik sendiri, 37,71 persen untuk kontrak atau sewa, dan 17,25 persen untuk lainnya. Sementara Papua, status kepemilikan rumah sendiri mencapai angka yang besar yaitu 83,05 persen, sewa atau kontrak 8,47 persen, dan lain-lain 8,48 persen.

Gambar 5.4 Status Kepemilikan Rumah. Diolah dari Statistik Indonesia (Sumber: BPS, 2021)

A. Konsep Hunian Layak Menurut Fikih Islam

Rumah adalah pengunjung ketentraman, Rumah adalah kedamaian (*salam*) dan Rumahmu adalah surgamu di dunia. Allah SWT mengingatkan kepada Nabi Adam AS dan pasangannya supaya kiranya bertahan di surga dan jangan sampai terusir dari surga karena tipu daya setan:

فَقُلْنَا يَاآدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى

إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى

> “Kemudian Kami berfirman, “Wahai Adam, sesungguhnya (Iblis) inilah musuh bagimu dan bagi istrimu. Maka, sekali-kali jangan sampai dia mengeluarkan kamu berdua dari surga. Kelak kamu akan menderita, sesungguhnya (ada jaminan) untukmu bahwa di sana engkau tidak akan kelaparan dan tidak akan telanjang. Sesungguhnya di sana pun engkau tidak akan merasa dahaga dan tidak akan ditimpa terik matahari” (QS. Thaha: 117-119).

Surga menjamin kebutuhan dasar Adam AS Keluar dari surga dan hidup di bumi adalah penderitaan sebagai akibat jerih-payah pemenuhan kebutuhan dasar (al-Mudhhari 1412 H: 169), yang disebut ayat secara berurutan, pangan, sandang, dan papan (al-Tahrir wa al-

Tanwir: 320).

1. **Ketahanan Rumah (*Durabel Housing*)**
   Ketahanan bangunan (*durabel housing*) diukur dari tiga komponen utama rumah, yaitu bahan bangunan atap, dinding dan lantai. Standar yang digunakan untuk mengukur kelayakan jenis material tiga komponen tersebut adalah sebagai berikut: (1) Bahan bangunan atap rumah terluas adalah beton, genteng, seng, dan atau kayu/ sirap. (2) Bahan bangunan dinding rumah terluas berupa tembok/ *Glassfiber Reinforced Cement* (GRC) *board*, plesteran/anyaman bambu/kawat, kayu/papan. (3) Bahan bangunan lantai rumah terluas adalah marmer/granit, keramik, parket/vinil/karpet, ubin/ tegel/teraso, kayu/papan, dan semen/ bata merah.

   Formula untuk mengetahui rasio rumah tangga yang menghuni rumah dengan Ketahanan Bangunan Layak (KNL) adalah dengan cara jumlah rumah tangga yang menghuni rumah dengan ketahanan bangunan yang layak dibagi dengan jumlah total rumah tangga. Indikator sudah ada dan formula rumus untuk menghitung sudah ada juga. Yang belum ada adalah aplikasi rumus tersebut di lapangan dan karenanya data tentang rumah dalam aspek ketahanan bangunan belum tersedia.

   Bagaimana Islam memberikan tuntunan perihal rumah dalam aspek ketahanan fisik bangunannya?.

   Penelusuran penulis seputar tema ini dalam Al-Quran mengarahkan pada jejak kaum Tsamud. Kitab suci menceritakan bagaimana Tsamud, suatu bangsa yang menetap di daerah antara Hijaz dan bagian timur Yordania (Tafsir Washit al-Thanthawiy: 309), membangun perumahan mereka. Kaum Nabi Saleh AS ini adalah bangsa yang dianugerahi kekayaan melimpah dan kecerdasan dalam bidang arsitektur (Al-Maturidiy, 2005:481). Galib mereka membangun dua rumah. Rumah di tanah lapang dan rumah di pegunungan. Yang pertama adalah istana-istana di tanah datar dengan material utama adalah batu, batu bata, adonan perekat, dan kayu. Sementara yang kedua adalah “rumah gunung” yaitu gunung-gunung yang dipahat dan dipermak untuk dijadikan sebagai tempat tinggal.

   Perlu digariskan di sini bahwa deskripsi tentang rumah gunung kaum Tsamud ini turun dalam konteks memperingatkan

kaum beriman tentang nikmat-nikmat yang Allah anugerahkan kepada mereka. Jelas bahwa yang menjadi maksud utama adalah anjuran untuk bersyukur. Mungkin betul ada kesan dari ayat-ayat tersebut untuk meneladani kecakapan mereka dalam bidang arsitektur. Mungkin juga benar bahwa cita-cita manusia akan rumah yang kokoh dan tangguh adalah cita-cita manusia semenjak makhluk ini mampu berpikir. Tetapi yang pasti benar rumah yang kokoh dan hunian yang tangguh adalah tanda kekuasaan ilahi yang jangan sampai diingkari. Bukan saja pelepas penat dan lelah, rumah terutama adalah monumen syukur dan wahana ibadah. Allah SWT Berfirman:

وَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰى وَاَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً وَّاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ

"Dan Kami wahyukan kepada Musa dan saudaranya, "Ambillah beberapa rumah di Mesir untuk (tempat tinggal) kaummu dan jadikanlah rumah-rumahmu itu tempat ibadah dan laksanakanlah salat serta gembirakanlah orang-orang mukmin." (QS. Yunus: 87).

2. **Kecukupan Luas Tempat Tinggal (*Sufficient Living Space*)**
Rumah, betapun sebagai kebutuhan primer, dalam pandangan Nabi Muhammad SAW tetap nomor dua setelah tempat ibadah. Oleh karena itu Beliau baru membangun rumah setelah merampungkan pembangunan masjid (Ibn Sa'd: 540). Maka kesederhanaan adalah kualitas utama dan pertama dari tampilan fisik bangunan rumah beliau. Rumah adalah saksi bisu nyata bahwa beliau menempuh laku hidup *zuhud*, yaitu menghindari pernak-pernik kemegahan duniawi. Said bin Musayyad berkata:

فَسَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ يَوْمَئِذٍ: وَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنَّهُمْ تَرَكُوهَا عَلَى حَالِهَا يَنْشَأُ نَاشِئٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ. وَيَقْدَمُ الْقَادِمُ مِنَ الأُفُقِ فَيَرَى مَا اكْتَفَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي حَيَاتِهِ. فَيَكُونُ ذَلِكَ مِمَّا يُزَهِّدُ النَّاسَ فِي التَّكَاثُرِ وَالتَّفَاخُرِ

"*Kalau saja mereka melestarikan bangunan rumah Nabi, biar generasi berikutnya di Madinah dan orang-orang seantero dunia dapat melihat rumah yang ditinggali beliau semasa hidupnya, cukuplah itu memotivasi orang-orang tidak gemar bergelimang harta dan berbangga ria*".

Abdullah bin Yazid al-Hadzly (w. 149) memberikan kesaksian:

"*Aku melihat perumahan istri-istri kanjeng Nabi saat perubuhannya pada masa pemerintahan 'Umar bin Abdul Aziz. Rumah-rumah itu dibangun dari bata dan memiliki sejumlah kamar dengan pelepah kurma berplester lumpur. Dalam hitunganku, ada sembilan rumah berikut kamar-kamarnya hanya rumah Ummu Salamah yang kutahu terbuat dari bata seutuhnya.*"

Hassan al-Bashri (w. 110 H) memberikan kesaksian:

"Aku memasuki rumah-rumah Nabi pada masa pemerintahan 'Utsman ra. Dan aku bisa menggapai atapnya dengan tanganku." (Qarin Shalihi, 3/349).

Detail dan lengkap dari rumah Nabi SAW dapat dilihat lebih baik dalam rekonstruksi rumah Aisyah binti Abi Bakar. Menurut Muhammad bin Faris al-Jamil, pemilihan rumah Aisyah karena (1) rumah inilah yang sebagian besarnya masih lestari hingga hari ini, (2) di rumah inilah beliau menghabiskan hari-hari terakhirnya, sakit, dirawat, sampai dikebumikan.

Aisyah RA menceritakan:

"Aku pernah tidur di hadapan Rasulullah saw sementara kedua kaki berada di arah kiblat. Bilamana hendak sujud, beliau memberi isyarat dan aku melipat lututku. Bilamana berdiri aku mengunjurkan kaki kembali, kamar-kamar kami sewaktu itu belum lagi dipasangi lampu." (gamazani faqabadhtu rijli, Bukhari).

Kesempatan lain beliau menuturkan:

"Aku melihat Nabi sedang mendirikan shalat. Aku berada di antara beliau dan arah kiblat. Aku (melihatnya) sambil berbaring di atas permadani." (mudhthjiatun alas sarir, Bukhari).

Dua riwayat ini mengisyaratkan kalau kamar beliau sempit dan sejujurnya tidak layak menjadi kamar sepasang suami-istri, terutama bila disana dilangsungkan kegiatan harian semisal shalat dan lain-lain. Tetapi boleh jadi itu bagian kecil dari kamarnya yang memang dikhususkan untuk tidur malam; dan ada bagian lain dari kamar yang digunakan untuk aktivitas lain. Asumsi ini dapat dibenarkan oleh riwayat lain yang kebetulan dari Aisyah RA. juga:

> "*Rasulullah mendirikan shalat di kamarnya seraya duduk, di belakangnya (bermakmum) shalat sejumlah orang seraya berdiri. Beliau memberi isyarat supaya mereka duduk (juga).*"

Riwayat ini mengesankan kamar beliau cukup luas sehingga memungkinkan beberapa orang bermakmum, meskipun tidak disebutkan berapa tepatnya jumlah mereka. Mirip dengan ini, riwayat Umm al-Fadhl:

> "Rasulullah saw mendirikan salat magrib bersama kami di kamarnya. Beliau membaca surat al-Mursalat. Itulah shalat beliau bersama kami sebelum kewafatannya."

Jika riwayat sebelumnya disebutkan bahwa Rasul shalat dengan posisi duduk, yang memberikan kesan kesehatan beliau sedang terganggu, maka riwayat terakhir ini tegas menyebut beliau sedang dalam keadaan sakit. Pula mengandung arti kamar tersebut cukup luas karena dapat menampung sejumlah orang untuk berjamaah.

Ali Hafidz, melalui hasil penelitian Samhudi, membuat membuat perkiraan luas kamar Aisyah RA dengan satuan meter. Berikut rincian masing-masing dinding, Panjang dinding utara dan selatan adalah 5,25 m dan 4,80 m. Lebar dinding barat dan timur sama, masing-masing adalah 3,43 m. Ini berarti estimasi luas kamar berkisar di 15,5 meter persegi. Dalam ukuran modern kamar ini tergolong menengah atau bahkan lumayan luas karena menurut Metadata Indikator Perumahan, rumah layak huni antara lain apabila kecukupan luas tempat tinggal tidak kurang dari 7,2 m^2.

3. Akses Air Minum Layak

Didalam Al-Quran tidak menggunakan kata *mā'*/*air* dalam bentuk plural. Kata tersebut tampil dalam bentuk tunggal. Hal ini memberi kesan tentang kesatuan air sebagai sumber kehidupan. Bahwa

siklus air, dari laut, proses kondensasi, hujan, turun ke darat, mengalir ke sungai, sampai kembali bermuara di laut, semuanya adalah air yang sama.

Ayat-ayat yang menyinggung persoalan air dapat diklasifikasi dalam tiga gugus. Gugus pertama menjelaskan bahwa air adalah sumber dari segala kehidupan makhluk hidup di bumi. Firman yang populer dikutip adalah:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (٣٠)

> "Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah sesuatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?" (QS. al-Anbiyā': 30).

Keistimewaan air dibandingkan unsur-unsur lain yang menyusun makhluk hidup adalah karena selain sebagai materi paling dominan, air juga sebagai kebutuhan asasi makhluk hidup yang terus dimanfaatkan secara langsung. Memang ada segelintir *mufassir* yang menerjemahkan *air* yang dimaksud bukan air yang dikonsumsi itu, melainkan air sperma. Akan tetapi, interpretasi lain menjadikan tafsir ini tidak signifikan. Tidak saja karena dianut oleh sedikit *mufassirin*, tetapi juga karena ayat tersebut dapat diartikan bahwa setiap makhluk hidup tidak dapat bertahan hidup tanpa air (Al-Alusi, 1415 H:35).

Kandungan serupa juga ditemukan dalam surat al-Nūr ayat 30:

> "*Dan Allah telah menciptakan semua jenis hewan dari air…*"

Ayat-ayat Al-Quran menempatkan air sebagai sumber daya vital kehidupan dengan suasana agrikultura untuk menyuburkan tanah dan negeri (al-A'rāf:57), menumbuhkan segala macam tanaman dan tumbuhan sebagai sumber bahan pangan ternak dan manusia (al-Sajdah:27, 'Abasa:24 – 32, al-Furqān:48 – 49), sampai kebun-kebun bunga yang gemilang indahnya berlaksa rona (al-

Hajj:5 dan 63, al-Naml:60, Fāthir:27).

Allah SWT menjelasakan secara tegas bahwa Dia-lah yang menurunkan air minum, memeliharanya, menjadikannya layak konsumsi, tidak asin (*ujāj*), tawar (*furāt*), tidak tercemar (*gair āsin*) dan segar (*gadaq*). Selain sebagai sumber minuman dan makanan, dan air sebagai media mandi, mencuci, dan bersih-bersih (*thahūr*).

Al-Quran juga berbicara seputar konservasi air seperti pada firman berikut:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ.

"*Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali bukanlah kami yang menyimpannya.*" (QS. al-Hijr: 22).

Lebih tegas lagi ayat berikut, bahwa Allah SWT berkuasa untuk menghilangkan keberadaan air.

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ.

"Dan Kami turunkan air dari langit menurut suatu ukuran; lalu Kami jadikan air itu menetap di bumi, dan sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa menghilangkannya." (QS. al-Mu'min*ū*n: 18)

Masih dalam tafsir yang sama, ayat ini dijelaskan dengan dua ayat lain bahwa Allah SWT berkuasa untuk membuat air surut dan mengering. Atau airnya surut ke dalam tanah, maka sekali-kali kamu tidak dapat menemukannya lagi (al-Kahfi: 41). Katakanlah, Terangkanlah kepada-Ku jika sumber air kamu menjadi kering; maka siapakah yang akan mendatangkan air yang mengalir bagimmu? (al-Mulk: 30).

Firman-Nya yang lain memberikan harapan bahwa sebenarnya manusia memiliki andil dan peran penting untuk menjaga dan melestarikan sumber daya air.

وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا.

"*Dan bahwasanya; jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar." (QS. al-Jinn: 16).*

Salah satu bentuk pelestarian air adalah bahwa air merupakan kepemilikan bersama dan tidak bisa dimiliki secara individu. Rasulullah SAW bersabda:

النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي الْكَلَأِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ" رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُد

"Manusia itu berserikat dalam tidak benda: padang rumput, air, dan api." (HR. Ahmad dan Abu Daud)

Air sungai, danau, dan atau bahkan air sumur pribadi tidak dimiliki oleh individu tertentu. Meski demikian, warga sekitar dan pemilik tanah berhak memprioritaskan kepentingan mereka sendiri sebelum kepentingan orang lain. Subul al-Salam membubuhkan penjelasan atas hadis ini sebagai berikut:

"*Haram memonopoli air hujan yang tertampung di lahan-lahan publik. Satu orang tidak lebih berhak daripada yang lain kecuali karena yang satu lebih dekat daerahnya. Seandainya air itu tertampung di tanah pribadi, maka hukumnya tetap sama meskipun pemilik tanah adalah paling berhak untuk meminumnya atau memberikan minum ternaknya, dan kemudian mempersilahkan orang lain bila ada lebihnya. Seandainya di tanah pribadi muncul mata air atau sumur yang digali, maka pemilik tanah tetap tidak memiliki air tersebut, dia mendapatkan prioritas pemanfaatan air, dan orang lain tetapi diperkenankan mengambil air seperti hukum sebelumnya. Sah menjual-belikan sumber atau sumur itu sendiri, tetapi tidak sah memperjual-belikan air keduanya.*" (Subul al-Salam, vol. II, hal. 126).

Kutipan ini menegaskan bahwa air tidak boleh dijadikan komoditas yang sah diperjualbelikan. Air yang sah diperjual-belikan tidak lain adalah air yang memperolehnya memerlukan tenaga atau biaya, misalnya air kemasan.

4. **Akses Sanitasi Layak**

Tuntunan agama mengenai sanitasi dapat dilacak pada sabda Nabi SAW tentang pentingnya menjaga air dari pencemaran, mulai pencemaran yang paling ringan dan individual sampai yang paling berat dan berdampak sosial. Untuk yang pertama, Nabi SAW mengajurkan umatnya untuk jangan sampai bernafas saat meneguk air.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُتَنَفَّسَ فِي الإِنَاءِ أَوْ يُنْفَخَ فِيهِ.

"Sesungguhnya Nabi SAW melarang bernafas saat minum atau meniup air di gelas." (HR. Turmudzi).

Anjuran verbal itu dibuktikan dalam tindakan Nabi SAW sendiri. Beliau, saat minum, membiasakan diri mengambil jeda tiga kali untuk bernafas.

عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَنَفَّسُ فِي الشَّرَابِ ثَلَاثًا، وَيَقُولُ: "إِنَّهُ أَرْوَى وَأَبْرَأُ وَأَمْرَأُ"، قَالَ أَنَسٌ: "فَأَنَا أَتَنَفَّسُ فِي الشَّرَابِ ثَلَاثًا"

"Rasulullah saw bernafas tiga kali (untuk mengambil jeda) saat meminum. Beliau bersabda, itu lebih memuaskan, lebih sehat, dan mudah dicerna." (HR. Muslim).

Islam memberikan petunjuk praktis perihal buang air besar dan atau air kecil. Rasul menyebut orang yang membuang zat sisa secara sembarangan yang menimbulkan gangguan kepada orang lain sebagai manusia terlaknat.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " اتَّقُوا اللَّاعِنَيْنِ ". قَالُوا: وَمَا اللَّاعِنَانِ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: " الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ وَظِلِّهِمْ ". رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ عَنْ قُتَيْبَةَ

"Waspadalah dengan dua orang terlaknat. Mereka bertanya

siapa mereka itu? Beliau menjawab, orang yang buang air besar di jalan manusia dan atau tempat mereka berteduh." (HR. Muslim).

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ: الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ، وَالظِّلَّ لِلْخِرَاءَةِ ". " هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ "

"Hindari tiga sebab laknat: buang air besar atau kecil di sumber mata air, di tengah jalan, dan tempat bernaung."

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ) رَوَاهُ مُسْلِمُ عَنْ أَبِي خَيْثَمَةَ

"Janganlah kalian buang air kecil di air yang yang tidak mengalir kemudian mandi di sana".

5. **Kepemilikan Rumah dan Keamanan Bermukim**

Rasulullah SAW menyebutkan empat materi sebagai kebahagian duniawi dan rumah adalah bagian dari empat yang beliau sebut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَرْبَعٌ مِنَ السَّعَادَةِ: الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ، وَالْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ، وَالْجَارُ الصَّالِحُ، وَالْمَرْكَبُ الْهَنِيءُ، وَأَرْبَعٌ مِنَ الشَّقَاوَةِ: الْجَارُ السُّوءُ، وَالْمَرْأَةُ السُّوءُ، وَالْمَسْكَنُ الضِّيقُ، وَالْمَرْكَبُ السُّوءُ

"Rasulullah saw bersabda, empat macam kebahagian: istri salehah, tempat tinggal luas, tetangga baik, dan kendaraan mapan (kencang dan lembut). Empat macam kesengsaraan: tetangga buruk, istri buruk perangai, rumah sempit, dan tunggangan buruk." (Shahih Ibn Hibban: 340 – 341).

Rumah adalah unsur krusial sebagai penopang kebahagian. Semakin bagus fisik rumah seseorang, lebih mungkin dia semakin bahagia. Maka menjadi wajar dalam riwayat ini Rasulullah menyebut kebalikannya, bahwa rumah yang sempit adalah satu

macam dari kesengsaraan.

Hubungan rumah dan hunian dengan kebahagian terbaca jelas dalam aturan praktis yang dirumuskan oleh ulama fikih melalui pembahasan *nafakah* dalam relasi suami istri. Pembahasan rumah mengambil porsi besar dalam pembahasan mereka. Mereka bersepakat bahwa rumah adalah hak istri yang wajib ditunaikan oleh suami sebagaimana mereka juga bersepakat bahwa bagi suami yang memiliki lebih dari satu istri, maka masing-masing istri berhak mendapatkan ruangan yang layak dan nyaman untuk beraktifitas. Ibn Abdis Salam, salah satu tokoh terkemuka mazhab Malikiyah, menegaskan keharaman hukum terakhir tetap berlaku bahkan umpama para istri bersedia tinggal dalam satu rumah. Sementara mengumpulkan para istri di rumah luas yang menampung sekian kamar boleh dengan syarat masing-masing istri memiliki fasilitas dan perabot rumah tangga secara eksklusif, yang berarti masing-masing istri mesti disediakan kamar mandi, dapur, dan lain-lain, yang tidak boleh diakses istri yang lain. Sebagian kecil mazhab Malikiyah mencantumkan syarat tambahan bahwa setiap istri harus *rida* ditempatkan di satu rumah tersebut.

Zaila'iy menyimpulkan bahwa hukum demikian di atas yang terkesan ketat sekali, selain demi menjaga harta benda milik suami-istri, juga dimaksudkan sebagai perlindungan privasi sehingga mereka bebas leluasa melakukan apa saja yang legal dilakukan sebagai suami istri. Bagaimanapun, itu adalah hak suami-istri yang dalam kondisi dan situasi tertentu mereka lepaskan dan membuat keputusan lain secara mufakat (Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah, 1427 H: 108 – 110).

Sebagai penutup kiranya dapat disimpulkan, fungsi hunian dapat diringkas atau disederhanakan menjadi dua, seperti diisyaratkan oleh firman, yaitu (1) terpenuhinya kebutuhan dasar yang menunjang kenyamanan penghuninya; dan (2) memberikan rasa aman dari segala ketakutan termasuk perlindungan atas hak tinggal dan privasi penghuninya.

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَـٰذَا الْبَيْتِ (٣) الَّذِى أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ (٤)

"Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini (Ka'bah). Yang telah memberikan makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan." (QS. al-Quraisy: 3 – 4).

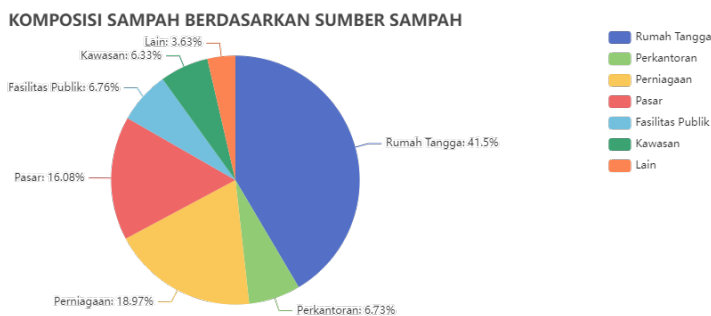
B. Rekomendasi

Berdasarkan uraian data dan analisis yang penulis kemukakan, dapat diajukan sejumlah saran dan rekomendasi berkaitan dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan 11.1, yaitu mewujudkan permukiman inklusif, aman, tangguh dan berkelanjutan, sebagai berikut:

1. Mendorong pengumpulan dan pengembangan data yang reliabel terkait hunian layak sesuai berdasarkan rumusan formulasi metadata pilar lingkungan, seperti data tentang ketahanan bangunan fisik (di mana data yang tersedia masih dikotomis baik pada lantai, dinding, dan atap), dan akses sanitasi terutama tentang spesifikasi tangki septik yang memenuhi standar, kondisi subsistem pengumpulan (truk tinja ataupun pipa), hingga *effluent* hasil pengolahan air limbah domestik tersebut.
2. Memberikan perhatian serius pada ketimpangan pencapaian untuk terwujudnya hunian layak antar provinsi dengan tingkat keberhasilan yang tinggi dengan provinsi dengan tingkat keberhasilan yang sangat rendah, sebagai contoh ketimpangan dalam akses sanitasi layak antara provinsi Jakarta dengan provinsi Papua.
3. Mengurangi secara perlahan privatisasi air pada permukiman tertentu dan melakukan kolaborasi pengelolaan akses air minum bersih antara pemerintah dan swasta.
4. Memberikan pendidikan dan sosialisasi kepada masyarakat terutama tentang akses sanitasi dan pengelolaan air limbah toilet.
5. Melakukan kerjasama antara pemerintah/umara dengan tokoh agama/ulama dalam mensukseskan tercapainya target dari setiap Tujuan Pembangunan Berkelanjutan.
6. Mendorong mobilisasi pembiayaan melalui dana filantropi dan *private sector* dalam mendukung penyediaan hunian layak.

Pola Konsumsi Islami Berbasis Ekologi

Diskursus Pola Konsumsi

Sampah rumah tangga kerap kali muncul dari kegiatan konsumsi masyarakat. Sampah masih menjadi salah satu persoalan yang semakin hari semakin sulit diatasi. Data KLHK berikut memperlihatkan komposisi sampah berdasarkan sumber sumpah yang terjadi di Indonesia.

Gambar 5.5 Komposisi Sampah Berdasarkan Sumbernya (Sumber: SIPSN, KLHK, 2022).

Sistem Informasi Pengelolaan Sampah Nasional (SIPSN) Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) menunjukan bahwa pada tahun 2021 timbulan sampah secara nasional mencapai 28,6 ton per tahun. Jika angka ini dibagi dengan jumlah penduduk Indonesia, maka tiap individu menghasilkan sampah sebesar 0,10 kg setiap harinya. Pada berikut dapat dilihat bahwa jumlah sampah terbesar tahun 2021 berasal dari sampah rumah tangga (41,5%), diikuti dengan perniagaan (18,9%), dan pasar tradisional (16,08%). Hal ini mengindikasikan bahwa sebagian besar sampah merupakan sampah yang bersumber dari konsumsi masyarakat. Sementara dari jenisnya, sampah didominasi oleh sampah sisa makanan sebesar 40,31 persen dan sampah plastik sebesar 17,73 persen. Data tersebut merupakan data sampah yang terpantau dan dilaporkan oleh pemerintah daerah melalui SIPSN KLHK. Sementara jumlah sampah yang belum terpantau dan belum dilaporkan diperkirakan jauh lebih besar dari data yang tersedia.

Persoalan konsumerisme dipengaruhi pula oleh perilaku ekonomi konvensional dengan tujuan untuk mendapatkan manfaat atau kepuasan maksimal. Berbeda dengan konsep Islam yang menganjurkan

kepada umat Islam untuk mengkonsumsi secukupnya dan berdasarkan keperluan yang dibutuhkan. Hal ini dapat dilihat pada aturan fikih tentang nafkah yang diberikan oleh seorang suami kepada istri yang kadar, jenis, dan besaran nafkah tersebut ditentukan oleh kebutuhan istri dan kemampuan suami, bukan didasarkan pada keinginan keduanya (Al-Juwainiy, 2007:419-420).

Islam mengatur perilaku konsumsi yang tidak berlebihan dan menyeimbangkan antara harta, rezeki dan sedekah kepada yang membutuhkan. Aturan Islam ini membentuk tata nilai dalam membelanjakan harta untuk mencegah kerusakan yang ditimbulkan oleh tingkah laku manusia yang cenderung mementingkan diri sendiri dan tidak mengenal aturan (Faishal B., 2007 :2).

Harta dan Kepemilikan dalam Islam

Islam merupakan ajaran yang *wasathiyah* (moderat), sebagaimana dalam firman-Nya.

{ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} [البقرة: ١٤٣]

"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad SAW) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu." [QS. Al-Baqarah (2):143].

Menurut Afifuddin Muhajir, sikap moderat dalam Islam dapat dipahami dalam dua bentuk yaitu pertama, *wasathiyah* dalam bentuk bukan hanya A dan bukan hanya B namun perpaduan antara keduanya. Misalnya, Islam tidak hanya mengatur urusan rohani saja namun juga mengatur urusan jasmani secara bersamaan. Kedua, *wasathiyah* dalam bentuk bukan A dan bukan B atau bukan perpaduan keduanya. Artinya Islam tidak memilih dua kutub yang dihadirkan sebagai pilihan namun membuat opsi lain sebagai jalan tengah dari keduanya untuk dipilih. Hal ini tercermin dalam perintah Allah SWT berikut ini:

{وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا (١١٠)} [الإسراء: ١١٠]

"Dan janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam shalat dan janganlah (pula) merendahkannya dan usahakan jalan tengah di antara kedua itu." [QS. Al-Isra' (17):110].

Pada ayat ini, Allah SWT memerintahkan umatnya untuk tidak mengeraskan suara ketika sedang shalat tetapi juga tidak melirihkannya melainkan memilih jalan tengah di antara keduanya (KH. Afifuddin Muhajir, 2018:5-6).

Bentuk *washatiyah* yang kedua juga tercermin pada pandangan Islam tentang alam dan dunia. Pada salah satu ayat dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini adalah milik-Nya, sebagaimana pada QS. Al-Baqarah 248, QS. Al-Nisa' 131, QS. Luqman 26, dan lain sebagainya. Namun pada ayat lain, Allah SWT juga menjelaskan bahwa Dia menciptakan alam ini untuk kepentingan manusia. Misalnya QS. Al-Baqarah 22, 29, QS. Ibrahim 32, QS. Al-Nahl 81, QS. Luqman, 20, dan lain sebagainya.

Islam mengakui hak individu dan hak kolektif. Islam pun berusaha mewujudkan kemaslahatan masyarakat secara kolektif tanpa mengabaikan kemaslahatan individu. Namun demikian, bila kemaslahatan individu dan kemaslahatan kelompok tidak mungkin untuk dicapai bersama, maka kemaslahatan kelompok lebih didahulukan.

Berdasarkan konsep ini, Islam mengakui adanya kepemilikan individu dengan jumlah sebanyak apapun sepanjang tidak mengganggu dan menyengsarakan masyarakat sekitarnya. Oleh karena itu, Islam sangat mengecam perilaku-perilaku monopoli yang dapat menyengsarakan masyarakat. Sebagaimana hadis Nabi SAW:

"*Barang siapa yang memonopoli maka ia berdosa*." HR. Muslim 1605 (Abul H. M., 1955:1227).

Menurut Audah, Islam tidak membatasi kepemilikan individu tetapi Islam mengajarkan bahwa dalam setiap harta yang dimiliki setiap individu terdapat hak orang lain. Ajaran ini dapat kita jumpai dengan adanya perintah zakat, infaq, dan sedekah. Melalui perintah itu, Allah hendak memperjelas bahwa harta yang dimiliki individu sebenarnya adalah titipan Allah untuk diberikan kepada umatnya yang lain terutama yang membutuhkan sehingga tidak ada harta yang kemudian

berhenti di satu individu saja melainkan terus berputar kepada individu lainnya. Ini merupakan salah satu konsep bahwa Allah adalah pemilik harta sebenarnya.

A. Formulasi Fikih tentang Konsumsi Berbasis Ekologi

Para ulama mengatakan bahwa syariat Islam hadir dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bagi manusia di dunia. Al-Syatibi mengatakan bahwa kehidupan manusia di dunia diyakini tidak akan mencapai kemaslahatan kecuali 5 (lima) hal yang perlu dijaga dan dipenuhi yaitu agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Kelima hal inilah yang dikenal dengan *dharuriyat al-khams*, yang apabila diterjemahkan menjadi 'lima hal yang bersifat primer'. Lima hal tersebut akan bisa dijaga, jika dunia yang ditinggali manusia merupakan dunia yang aman, nyaman, tentram, dan layak huni. Oleh karenanya, menjaga kelestarian alam juga merupakan sesuatu yang sifatnya *dharuriy* (primer). Al-Qardhawi menyebut bahwa kelestarian alam merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari *dharuriyat al-khams*. Beliau menyatakan bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian dari menjaga agama; menjaga lingkungan merupakan bagian dari menjaga jiwa; menjaga lingkungan merupakan bagian dari menjaga akal; menjaga lingkungan merupakan bagian dari menjaga harta; dan menjaga lingkungan merupakan bagian dari menjaga keturunan. Ahmad Tohari menilai pernyataan al-Qardhawi ini mengindikasikan bahwa sesuatu yang sifatnya *dharuriy*, bukan lagi lima, melainkan enam. Namun, dapat pula dipahami bahwa menjaga kelestarian lingkungan merupakan sesuatu yang harus selalu diperhatikan saat manusia hendak memenuhi lima kebutuhan *dharuriy*nya.

Kegiatan konsumsi sangat erat kaitannya dengan *dharuriyat al-khams* dan *hifdz al-bi'ah*. Dalam memenuhi kegiatan konsumsi, umat muslim selain memerhatikan kaitannya dengan *dharuriyat al-khams*, juga harus memperhatikan tingkatannya, apakah tergolong *dharuriy*, *hajiy*, atau *tahsiniy*.

Dalam pola konsumsi yang dikaitkan dengan *hifdz al-nafs* (menjaga jiwa) misalnya. Al-Quran melarang manusia menjerumuskan diri pada kerusakan dan kehancuran (QS. Al-Baqarah 95). Hal ini mengindikasikan bahwa ukuran paling minimal dalam konsumsi yang berkaitan dengan penjagaan jiwa adalah sebatas mempertahankan kehidupan dan keutuhan anggota tubuh dalam menjalankan fungsinya.

Batasan ini adalah batasan yang bersifat *dharuriy* dalam penjagaan jiwa. Sedangkan yang bersifat *hajiy* adalah hidup dengan menikmati berbagai macam hidangan makanan yang beraneka ragam. Hal ini tercermin dalam firman Allah QS. al-Zumar 21, al-An'am 141, al-Nahl 69. Sedangkan yang bersifat *tahsiniy* adalah mengonsumsi makanan-makanan yang berkualitas (*thayyib*) seperti tercermin dalam QS. Al-A'raf 32.

Pola konsumsi yang terkait dengan menjaga kelestarian lingkungan juga ada yang bersifat *dharuriy*, *hajiy*, dan *tahsiniy*. Kegiatan konsumsi yang tidak menyebabkan kerusakan dan kehancuran alam atau suatu ekosistem ada pada tataran *dharuriy*. Berkaitan dengan hal ini, banyak ayat-ayat yang mengecam tentang kerusakan alam, misalnya QS. Al-A'raf 56. Sedangkan konsumsi yang tidak mencemari suatu lingkungan masuk dalam kategori *hajiy*. Hal ini tercermin dalam perintah untuk tidak *israf*, tidak berlebih-lebihan. Sebab, sesuatu yang digunakan secara berlebihan akan meninggalkan sampah yang lebih banyak sehingga dapat mencemari lingkungan sekitarnya. *Tahsiniy* adalah konsumsi yang justru memberikan dampak positif pada lingkungan. Misalnya, konsumsi bahan-bahan daur ulang. Hal ini tercermin dalam hadis Nabi SAW:

> *"Mengapa tidak kau ambil kulitnya lalu kau samak dan memanfaatkannya, lalu para sahabat menimpali, 'Wahai Rasul, itu adalah bangkai'. Rasul menjawab, 'Yang haram hanya memakannya." [HR. Ibnu Majah].*

Salah satu hadis yang juga mengindikasikan bahwa Islam sangat perhatian dengan pola konsumsi yang tidak mengabaikan aspek kelestarian lingkungan adalah hadis berikut,

"إِذَا وَقَعَتْ لُقْمَةُ أَحَدِكُمْ فَلْيَأْخُذْهَا، فَلْيُمِطْ مَا كَانَ بِهَا مِنْ أَذًى وَلْيَأْكُلْهَا، وَلَا يَدَعْهَا لِلشَّيْطَانِ، وَلَا يَمْسَحْ يَدَهُ بِالْمِنْدِيلِ حَتَّى يَلْعَقَ أَصَابِعَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّ طَعَامِهِ الْبَرَكَةُ"

Selain sebagai landasan etika konsumsi Islami, hadis ini juga dapat dipahami bahwa umat muslim diajarkan untuk tidak membuang sampah, sekecil apapun. Sebagaimana dijabarkan di bagian pertama tulisan ini, penyumbang timbunan sampah dengan porsi terbesar

adalah rumah tangga. Artinya, banyak barang-barang konsumsi rumah tangga yang tidak habis pakai dan tersisa. Padahal, hadis ini juga hadis sebelumnya menganjurkan umat Islam untuk menggunakan segala barang semaksimal mungkin hingga tidak meninggalkan sampah sedikitpun.

1. *Maqashid Syari'ah* dalam Konsumsi

Manusia diciptakan oleh Allah SWT dengan tujuan agar mereka beribadah pada-Nya. Allah SWT berfirman dalam Al-Quran:

{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦)} [الذاريات: ٥٦]

> "Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah kepada-Ku" [QS. Al-Dzariyah (51):56]

Thahir bin Asyur mengatakan bahwa menyembah Tuhan merupakan *maqashid* yang menjadi hak Allah. Dengan kata lain, menyembah Allah SWT adalah tujuan diciptakanya manusia. Tetapi menyembah Allah SWT adalah hak Allah SWT yang harus ditunaikan oleh setiap hamba. Sedangan *maqashid* yang berkaitan dengan umat manusia adalah kemaslahatan bagi seluruh umat manusia (Thaher, 2003:404). Kemashalatan ini bukanlah kemashlahatan yang hanya dirasakan oleh umat yang hidup sekarang, tetapi juga kemaslahatan yang harus dirasakan oleh umat-umat mendatang.

Hubungan pola konsumsi dengan *hifdz al-bi'ah* (kelestarian alam) memerlukan penjelasan yang lebih panjang karena sebagian orang tidak akan segera memahami bahwa salah satu tujuan konsumsi dalam Islam adalah dalam rangka menjaga kelestarian alam. Padahal, ada banyak ayat Al-Quran dan hadis yang mengindikasikan terhadap hal ini, salah satunya ayat berikut:

> "Setiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah dari rezeki (yang diberikan) Allah, dan janganlah kamu melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan." [QS. Al-Baqarah (2):60].

Nabi SAW pernah bersabda: *"Siapa saja yang membunuh burung gereja dengan sia-sia, maka burung itu akan (mengadu dengan)*

berteriak kepada Allah di hari kiamat seraya berucap, 'Wahai tuhanku, sesungguhnya si Fulan telah membunuhkan dengan sia-sia. Ia tidak membunuhku karena mengharapkan suatu manfaat" [HR. Sunan al-Nasai] (Ahmad, 1986:239).

Hadis ini menegaskan bahwa membunuh seekor burung tanpa memanfaatkannya untuk bahan konsumsi dilarang. Hal ini, selain karena bentuk menyia-nyiakan harta, tetapi juga termasuk perusakan terhadap lingkungan. Pembunuhan terhadap satu jenis hewan tanpa adanya tujuan yang jelas (misalnya hanya untuk perlombaan apalagi untuk main-main) dilegalkan oleh syariat, maka hal ini akan merusak ekosistem alam. Dengan demikian, jelas bahwa dalam setiap perilaku konsumsi yang dilakukan oleh manusia, harus mencerminkan *maqashid* tersebut. Bila perilaku konsumsi mengabaikan salah satu dari *maqashid* tersebut, maka perilaku konsumsi yang demikian dapat dikatakan tidak Islami.

2. **Etika Konsumsi Islami**

Nabi SAW bersabda:

"إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ"

"Aku diutus dalam rangka menyempurnakan akhlak mulia" [HR. Bukhari] (Muhammad, 1989:104).

Berdasarkan hadis ini, para ulama menyimpulkan bahwa misi utama kenabian yang diemban oleh Nabi Muhammad SAW adalah dalam rangka menegakkan akhlak mulia. Bahkan, banyak kalangan mengklaim bahwa sebagian besar isi Al-Quran bukanlah tentang peraturan perundang-undangan. Hal ini dibuktikan dengan jumlah ayat-ayat hukum yang hanya berjumlah 500 ayat (menurut sebagian ulama) dari total 6600-an ayat. Mereka mengatakan bahwa misi utama Al-Quran selaras dengan misi utama kenabian, yakni untuk menanamkan etika-etika moral.

Al-Ghazali sangat memahami urgensi konsumsi dan keniscayaannya dalam kehidupan, sehingga pemikiran ekonomi Al-Ghazali tentang konsumsi dapat dilihat sebagai berikut: pertama, Al-Ghazali melihat konsumsi sebagai pemenuhan kebutuhan banyak memfokuskan kepada terpenuhinya

kebutuhan manusia secara lahiriah dan batiniah. Sehingga aspek ini merupakan salah satu hal yang penting dalam proses berkehidupan, dan dituntut untuk mengutamakan akhirat daripada dunia. Kedua, Al-Ghazali berpendapat bahwa setiap orang bertanggung jawab atas pemenuhan kebutuhannya masing-masing dan harus mengusahakannya semaksimal mungkin (tentunya sesuai kebutuhan serta dengan norma dan etika Islam). Ketiga, bahwa Al-Ghazali selalu menekankan etika dan norma dalam mengkonsumsi yang halal dan thayyib serta menjauhi yang haram (Elvan S., 2017:144).

3. **Penggunaan harta**

Memiliki harta benda bukanlah tujuan utama dalam Islam. Ia hanyalah wasilah (perantara) untuk mewujudkan kemaslahatan individu dan masyarakat umum. Oleh karenanya, menimbun harta benda untuk pribadi tanpa digunakan untuk sesuatu yang bermanfaat bagi masyarakat banyak sangat dilarang, sebagaimana hadis tentang monopoli di atas. Selain itu, Islam juga mengajarkan agar umatnya selalu memutar harta bendanya agar tidak berhenti pada dirinya sendiri dengan berbagai program, di antara zakat, infak/nafkah, dan sedekah.

Banyak sekali ayat Al-Quran yang memerintah orang-orang beriman untuk selalu berinfak. Berinfak yang dimaksud oleh al-Qardhawi bukanlah infak dalam arti berderma, tetapi infak dalam arti menggunakan harta, baik untuk diri sendiri, keluarga atau lainnya (Yusuf Q., 1995:200). Allah berfirman:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

(٣)} [البقرة: ٣]

“Yakni orang-orang yang beriman terhadap hal-hal gaib, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian yang kami rizkikan pada mereka.” [QS. Al-Baqarah (2): 3].

Menanggapi ayat ini, ada sebagian ulama yang berpendapat, bahwa infaq yang dimaksud adalah menggunakan harta untuk dirinya dan keluarganya. Ayat ini juga mengindikasikan bahwa harta yang ada pada seseorang bukan lantas merupakan milik dia seutuhnya, tetapi ada hak orang lain di dalamnya. Dalam Islam,

ada ajaran fundamental tentang tidak kikir, baik pada diri sendiri atau kepada orang lain. Allah berfirman: "Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan (pula) engkau terlalu mengulurkannya (sangat pemurah) nanti kamu menjadi tercela dan menyesal" [QS. Al-Isra' (17): 29].

Ayat ini merupakan *matsal* (perumpamaan) yang Allah berikan bagi orang-orang yang enggan untuk menafkahkan sebagian hartanya untuk orang lain. Orang tersebut diibaratkan dengan seseorang yang membelenggu tangannya di balik leher karena tidak ingin menjulurkannya untuk membantu orang lain (Thabary, 2000:433). Padahal Allah memerintah manusia untuk selalu memberi kepada orang lain, baik melalui infaq wajib (zakat) maupun yang sunnah.

> "Empat hal yang termasuk keberuntungan, istri solehah, rumah yang luas, tetangga yang baik dan kendaraan yang baik. Empat hal yang termasuk kemalangan, tetangga yang buruk, istri yang buruk, rumah yang sempit, dan kendaraan yang buruk" [HR. Ibn Hibban] (Abu H. M., 1988:340).

4. **Tidak berlebihan, bermewah-mewah, dan boros**

Islam mengajarkan bahwa umat islam untuk selalu berinfaq dan larangan untuk baros (*israf*) dan berbuat mubazir. Selain Allah melarang manusia untuk mendapatkan harta dengan cara-cara yang haram, Dia juga melarang manusia menggunakan harta untuk hal-hal yang diharamkan. Bahkan Dia melarang manusia untuk israf dalam hal-hal yang dihalalkan. Allah berfirman:

> "Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian." [QS. Al-Furqan (25):67].

Di satu sisi, manusia diperintah untuk tidak kikir dan disisi yang lain juga diperintah untuk tidak israf. Hal ini menujukkan ajaran yang sangat moderat dalam etika konsumsi. Islam tidak menghendaki umatnya menjadi seperti para biksu yang menghindari harta duniawi tetapi juga tidak menghendaki umatnya seperti para umat-umat nabi sebelumnya yang diadzab

karena hidup dalam penuh kemewahan.

Pola hidup dalam kemewahan adalah musuh para nabi sejak zaman nabi Nuh AS. Bahkan karena hidup mewah inilah azab Allah kepada beberapa kaum terdahulu dijatuhkan. Allah berfirman: "Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan Kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya." [QS. Al-Isra' (17): 16].

Perilaku israf dan *mubaddzir*, tidak hanya terjadi untuk hal-hal yang dilarang. Bahkan dalam ibadah pun, tidak luput dari perilaku israf. Hal ini tercermin dalam suatu hadis dimana Nabi SAW melihat Sa'ad sedang *wudhu'* dengan berlebihan. Nabi SAW lantas menegur Sa'ad seraya berkata, "Perbuatan israf apa yang sedang Kau lakukan?" Mendengar hal ini, Sa'ad kembali bertanya pada nabi SAW, "Apakah dalam *wudhu'* ada israf?" Pertanyaan Sa'ad ini muncul karena dalam benaknya, israf hanya dilabelkan kepada hal-hal yang dilarang agama, sementara dalam ibadah tidak. Berlebih-lebihan dalam ibadah, dianggapnya sebagai sesuatu yang baik. Namun demikian, nabi SAW menjawab, "Iya, dalam *wudhu'* ada israf, walaupun kamu *wudhu'* di sungai yang sedang mengalir". Kisah ini menunjukkan bahwa dalam kegiatan ibadah pun, dengan banyaknya sumber daya yang ada, umat muslim dituntut untuk tidak berlebih-lebihan.

5. **Tidak meremehkan harta benda**

Salah satu ajaran Islam yang paling menarik dalam konsumsi adalah tuntutan untuk tidak meremehkan harta benda, sekecil apapun. Nabi SAW bersabda:

"إِذَا وَقَعَتْ لُقْمَةُ أَحَدِكُمْ فَلْيَأْخُذْهَا، فَلْيُمِطْ مَا كَانَ بِهَا مِنْ أَذًى وَلْيَأْكُلْهَا، وَلَا يَدَعْهَا لِلشَّيْطَانِ، وَلَا يَمْسَحْ يَدَهُ بِالْمِنْدِيلِ حَتَّى يَلْعَقَ أَصَابِعَهُ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّ طَعَامِهِ الْبَرَكَةُ"

"*Bila suapan makanan kalian jatuh maka ambillah lalu bersihkanlah kotoran yang ada padanya kemudian makan (kembali). Jangan sampai*

kau menyia-nyiakannya untuk setan. Jangan basuh tanganmu dengan timba sebelum menjilatinya. Karena sesungguhnya kalian tidak tahu mana diantara makanan itu yang mengandung berkah" [HR. Muslim].

Hadis ini menjelaskan bahwa nikmat berupa harta, sekecil apapun, tidak boleh diremehkan. Hendaknya ia membersihkan makanan yang jatuh lalu mengkonsumsinya kembali, jangan sampai ia terbuang sia-sia. Sesuatu yang sia-sia biasanya adalah sesuatu yang digandrungi oleh setan. Selain itu, dalam hadis itu pula, Nabi SAW mengajarkan untuk menjilat tangan yang masih ada bekas makanan dengan alasan yang sama, yakni agar tidak ada harta sekecil apapun yang terbuang sia-sia.

Hadis tersebut mengandung spirit bahwa umat muslim tidak boleh menyia-nyiakan makanan, sekecil apapun. Hargailah tiap makanan yang diperoleh dan dapat dinikmati dengan rasa syukur. Sebab, di belahan dunia lain, masih banyak orang-orang yang kekurangan makanan.

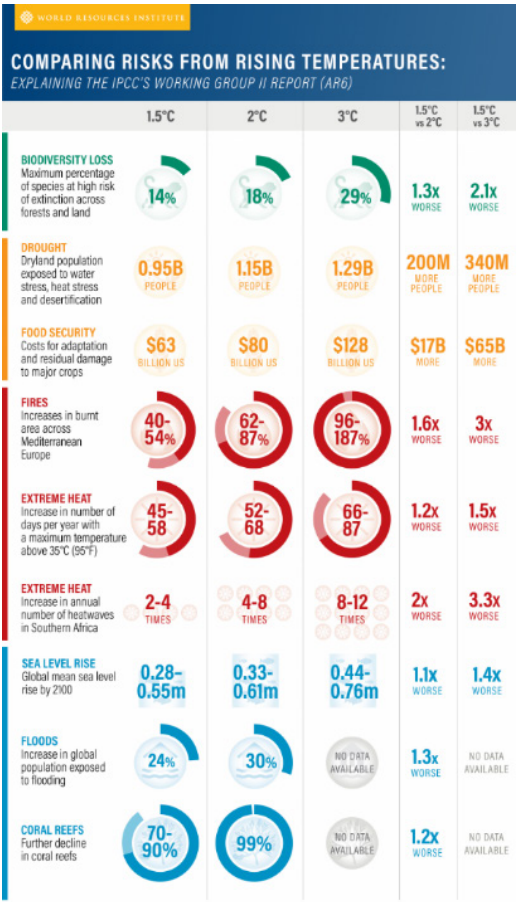
B. Rekomendasi

Islam mengajarkan beberapa etika dalam konsumsi, diantaranya tidak berlebihan, hanya untuk sesuatu yang dibutuhkan, dan tidak meremehkan setiap barang sekecil apapun. Selain itu, dengan pendekatan fikih lingkungan dan *maqashid syari'ah*, Islam juga mengajarkan pola konsumsi yang ramah terhadap lingkungan. Hal ini tercermin, misalnya, dari perintah untuk daur ulang sampah dan pemanfaatan barang semaksimal dan selama mungkin. Selain itu, didapati bahwa semua aktifitas manusia tidak boleh mengabaikan *maqashid syari'ah* yang salah satu diantaranya adalah pelestarian lingkungan, termasuk dalam aktivitas konsumsi. Atas dasar uraian di atas, diperlukan upaya:

1. Kampanye pola konsumsi yang ramah lingkungan di berbagai kanal media, baik media cetak maupun media sosial.
2. Mendorong kepada pemerintah daerah untuk membuat model sistem konsumsi yang ramah lingkungan.
3. Pendidikan pola konsumsi Islami semenjak dini diterapkan pada level keluarga yang digerakkan oleh pemerintah dan tokoh agama di daerah.

Fikih Perubahan Iklim: Kontekstualisasi Ajaran Islam Untuk Penanganan Dampak Negatif Perubahan Iklim

Dampak Perubahan Iklim di Indonesia

Tidak ada hal yang lebih penting untuk direspon oleh generasi saat ini dan mendatang kecuali tantangan perubahan iklim. Dampak negatif yang ditimbulkannya benar-benar nyata dan mengarah ke berbagai sektor kehidupan manusia. Pandemi, bencana alam, ketidakteraturan musim, kekeringan panjang, curah hujan yang tinggi merupakan dampak nyata perubahan iklim yang mengancam kehidupan di bumi.

Gambar 5.6 Dampak perubahan iklim

Laporan terakhir dari Panel Antarpemerintah untuk Perubahan Iklim-*Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) tahun 2022 melaporkan fakta yang menggelisahkan bahwa dampak perubahan iklim telah dirasakan oleh seluruh bangsa di dunia. Dampak yang lebih parah akan terjadi jika penduduk bumi gagal menerapkan mitigasi dan adaptasi perubahan iklim terutama mengurangi separuh emisi Gas Rumah Kaca (GRK) dalam dekade ini. *World Resources Institute* (WRI) Indonesia merangkum beberapa temuan besar dari laporan tersebut yang menurut Antonio Guterres—Sekjen Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB)—sebagai "atlas penderitaan manusia dan dakwaan memberatkan terhadap kepemimpinan yang gagal menangani perubahan iklim' (Kelly Levin, 2022).

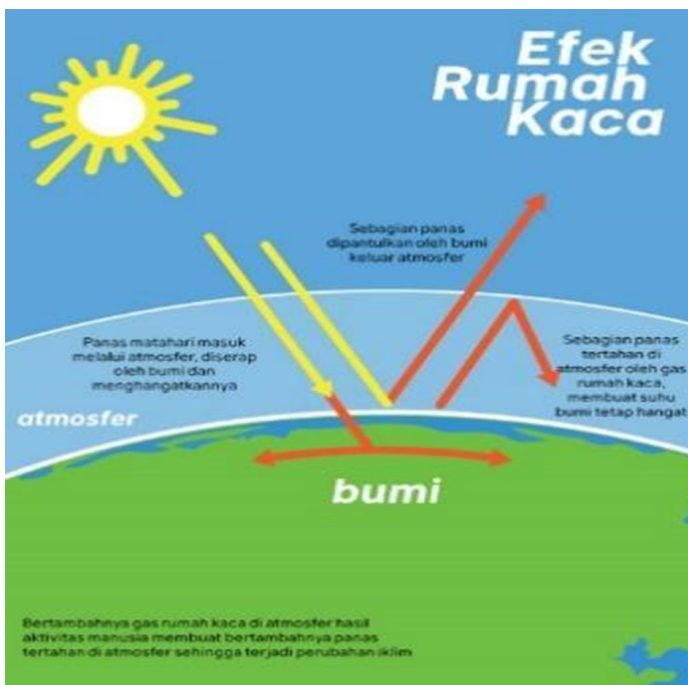
Indonesia tentu bukan negara yang aman dari dampak perubahan iklim sehingga perlu upaya dari seluruh elemen masyarakat dalam penanganan serta pengendalian dampak negatifnya. Menurut proyeksi Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas), sektor kelautan dan pesisir, ketahanan air, pertanian, dan kesehatan diprediksi terancam mengalami kondisi ekstrim sebagai dampak dari perubahan iklim.

Sebagai contoh di sektor kelautan dan pesisir, hingga tahun 2045 proyeksi gelombang tinggi akan mencapai sekitar 5,8 juta km2 atau sekitar 90% dari total wilayah perairan Indonesia berbahaya untuk kapal <10 GT. Kementerian Perhubungan telah menentukan beberapa jalur pelayaran yang berbahaya untuk dilintasi oleh kapal diantaranya bagian barat Pulau Sumatera dan Pulau Maluku bagian utara. Selanjutnya kapal-kapal Pelayaran Nasional Indonesia (PELNI) akan terkena gelombang setinggi lebih dari tiga meter pada bagian barat Sumatera. sekitar 102.000 km garis pantai Indonesia memiliki berbagai tingkat kerawanan dan 1.800 km diantaranya dikategorikan sebagai pantai yang sangat rentan dan Provinsi Sulawesi Selatan dengan panjang pantai 573 km ditetapkan sebagai provinsi yang memiliki indeks kerentanan yang sangat tinggi.

Di sektor ketahanan air, penurunan ketersediaan air diproyeksikan terjadi merata di Pulau Jawa dan Nusa Tenggara hingga tahun 2024-2025. Rata-rata penurunan ketersediaan air di Jawa akan mencapai 439,21 m3/kapita/tahun dan 1.654,82 m3 per kapita per tahun di Provinsi Nusa Tenggara Timur. Di sektor agrikultur, produksi beras

diproyeksikan menurun lebih dari 25% di Provinsi Gorontalo, Provinsi Maluku, dan Provinsi Maluku Utara sampai dengan tahun 2045. Sedangkan di sektor kesehatan, kejadian demam berdarah diproyeksikan akan sangat ekstrim hingga 2045 di kota-kota seperti Pekanbaru, Palembang, Banjarbaru, Banjarmasin, Samarinda, Tarakan, Kolaka, Ambon, Semarang, Bali, dan Kupang (Bappenas, 2019).

Perubahan Iklim dan Pembangunan Berkelanjutan

Konvensi PBB tentang Kerangka Kerja Perubahan Iklim (*United Nations Framework Convention on Climate Change*/UNFCCC) mendefinisikan perubahan iklim sebagai perubahan yang disebabkan baik secara langsung atau tidak langsung oleh aktivitas manusia sehingga mengubah komposisi dari atmosfer global dan variabilitas iklim alami pada periode waktu yang dapat diperbandingkan. Komposisi atmosfer global yang dimaksud adalah komposisi material atmosfer bumi berupa Gas Rumah Kaca (GRK) yang di antaranya, terdiri dari Karbon Dioksida, Metana, Nitrogen, dan sebagainya.

Gambar 5.7 Ilustrasi efek gas rumah kaca

Pada dasarnya, GRK dibutuhkan untuk menjaga suhu bumi tetap stabil. Akan tetapi, konsentrasi GRK yang semakin meningkat membuat lapisan atmosfer semakin tebal. Penebalan lapisan atmosfer tersebut menyebabkan jumlah panas bumi yang terperangkap di atmosfer bumi semakin banyak, sehingga mengakibatkan peningkatan suhu bumi, yang disebut dengan pemanasan global.

Mengambil aksi nyata untuk menangani dampak perubahan iklim sangat penting demi tercapainya tujuan pembangunan berkelanjutan. Tanpa penanganan yang cepat dan tepat terhadap dampak perubahan iklim, akan sulit mewujudkan ambisi pembangunan berkelanjutan yang lain. emerintah Indonesia dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional tahun (RPJMN) 2020-2024, mengamanatkan bahwa Pembangunan Nasional perlu memperhatikan daya dukung sumber daya alam dan daya tampung lingkungan hidup, kerentanan bencana, dan perubahan iklim. Pembangunan lingkungan hidup, serta peningkatan ketahanan bencana dan perubahan iklim diarahkan melalui: 1) Peningkatan Kualitas Lingkungan Hidup; 2) Peningkatan Ketahanan Bencana dan Perubahan Iklim; dan 3) Pembangunan Rendah Karbon. Hal ini merupakan implementasi dari prinsip keberlanjutan yang merupakan dasar Pembangunan Nasional. Keberlanjutan adalah memastikan bahwa upaya pembangunan untuk memenuhi kebutuhan saat ini tetap mempertimbangkan kemampuan generasi mendatang dalam memenuhi kebutuhan mereka sendiri pada saatnya nanti.

Penanganan perubahan iklim (*climate action*) merupakan Tujuan 13 dalam *TPB/SDGs* yang dirumuskan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 2015. Tujuan 13 SDGs menuntut setiap pihak mengambil tindakan cepat untuk mengatasi perubahan iklim dan dampaknya. Target dari tujuan tersebut adalah (13.1) memperkuat kapasitas ketahanan dan adaptasi terhadap bahaya terkait iklim dan bencana alam di semua negara; (13.2) mengintegrasikan tindakan antisipasi perubahan iklim ke dalam kebijakan, strategi, dan perencanaan nasional; (13.3) meningkatkan pendidikan, penumbuhan kesadaran, serta kapasitas manusia dan kelembagaan terkait mitigasi, adaptasi, pengurangan dampak dan peringatan dini perubahan iklim; (13.a) Melaksanakan komitmen negara maju pada *the United Nations Framework Convention on Climate Change* untuk tujuan mobilisasi dana bersama sebesar 100 miliar dolar Amerika per tahun pada tahun 2020

dari semua sumber untuk mengatasi kebutuhan negara berkembang dalam konteks aksi mitigasi yang bermanfaat dan transparansi dalam pelaksanaannya dan mengoperasionalisasi secara penuh the *Green Climate Fund* melalui kapitalisasi dana tersebut sesegera mungkin; (13.b) Menggalakkan mekanisme untuk meningkatkan kapasitas perencanaan dan pengelolaan yang efektif terkait perubahan iklim di negara kurang berkembang, negara berkembang pulau kecil, termasuk fokus pada perempuan, pemuda, serta masyarakat lokal dan marjinal. (Bappenas, 2017).

Sikap Normatif Islam Terhadap Perubahan Iklim

Pandangan Islam yang mencerminkan dimensi-dimensi ajarannya dalam merespon perubahan iklim secara lengkap terdapat dalam Deklarasi Islam tentang Perubahan Iklim Global (Deklarasi Islam Tentang Perubahan Iklim Global, 2015). Tanggung jawab yang diamanatkan kepada umat muslim—sebagaimana tertera dalam deklarasi tersebut—adalah bertindak sebagaimana diteladankan oleh Rasulullah sebagai berikut:

1. Menegaskan dan melindungi hak-hak semua makhluk hidup, mengutuk tindakan mengubur hidup-hidup bayi perempuan, melarang membunuh makhluk hidup untuk olahraga, membimbing para pengikutnya untuk memelihara air bahkan ketika berwudhu, melarang menebang pohon di gurun pasir, memerintahkan seorang lelaki yang mengambil anak burung dari sarangnya untuk mengembalikannya ke induknya, dan ketika dia menjumpai seorang lelaki yang menyalakan api untuk membakar sarang gundukan semut, beliau berkata: "*Padamkan! Padamkan!*"
2. Menetapkan wilayah yang pantang dirambah (*Haram*) di sekitar Makkah dan Madinah; tidak diperbolehkan menebang pohon, berburu dan mengganggu binatang di dalamnya.
3. Menetapkan kawasan lindung untuk konservasi (*Hima*) dan pemanfaatan tanah, tanaman dan kehidupan liar secara berkesinambungan.
4. Hidup hemat, tidak berlebihan, boros dan takabur.
5. Membarukan dan mendaur ulang barang-barang yang tidak terpakai dengan jalan memperbaiki atau menyedekahkannya.
6. Memakan makanan yang sederhana dan sehat, hanya saat-saat tertentu memakan daging.

7. Menunjukkan kasih sayang kepada makhluk-makhluk lain, seperti digambarkan Al-Quran, menjadi *'rahmatan lil 'alamin'*.

Deklarasi penting tersebut menyeru kepada semua bangsa dan pemimpinnya untuk:

a. Mengurangi emisi GRK sesegera mungkin untuk menstabilkannya kembali di atmosfer.
b. Bertekad untuk 100% beralih ke energi terbarukan dan strategi *zero* emisi sedini mungkin, untuk menghindari dampak lingkungan dari aktivitas mereka.
c. Berinvestasi dalam pengembangan energi terbarukan yang menyebar, yang merupakan cara terbaik mengurangi kemiskinan dan mencapai pembangunan yang berkesinambungan.
d. Menyadari bahwa mereka mengejar pertumbuhan ekonomi di atas bumi yang terbatas dan sudah kelebihan beban.
e. Menggerakkan sebuah model kesejahteraan baru yang berbeda dengan model intermediasi finansial yang telah terbukti merusak planet ini.
f. Memprioritaskan usaha-usaha penyesuaian seraya memberi dukungan kepada negara-negara yang rentan terhadap dampak perubahan iklim, yang sekarang sudah terasa dan diperkirakan akan terus berlanjut dalam tahun-tahun mendatang.

Deklarasi Umat Islam mengenai perubahan iklim menegaskan kehadiran agama islam dalam menjaga dan melestarikan bumi dan isinya. Ini sesuai dengan pendapat Al-Ghazali sebagai berikut berikut:

وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ : وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ
وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ ، وَكُلُّ
مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ

Tujuan agama (syariat) untuk manusia ada lima, yakni pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta makhluk (manusia). Setiap hal yang mengandung pemeliharaan yang lima ini adalah maslahah dan segala sesuatu yang meniadakan yang lima ini adalah mafsadah. Menghilangkan mafsadah juga termasuk maslahah."

Menurut Yusuf al-Qardlawi, lima hal primer (*ad-dlaruriyyat al-khams*) yang dilindungi oleh syariat itu seluruhnya berkenaan dengan pelestarian lingkungan. Itu artinya, tindakan merusak lingkungan berarti mencederai lima hal primer yang dilindungi oleh agama tersebut (Al-Qardlawi, 2001).

Menurut as-Syatibi, perlindungan terhadap kelima hal tersebut merupakan perlindungan terhadap hal-hal primer dalam kehidupan manusia (*ad-dlaruriyyat al-khams*) dan hal tersebut bukan hanya menjadi tujuan Islam, melainkan tujuan dari seluruh agama dan kepercayaan. Dalam al-Muwafaqat, ia menuturkan:

فَقَدْ اِتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ بَلْ سَائِرُ الْمِلَلِ عَلَى أَنَّ الشَّرِيْعَةَ وُضِعَتْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى الضَّرُوْرِيَاتِ الْخَمْسِ وَهِيَ الدِّيْنُ وَالنَّفْسُ وَالنَّسْلُ وَالْمَالُ وَالْعَقْلُ.

"*Seluruh umat muslim (bahkan seluruh umat dari seluruh agama) sepakat bahwa syari'at diciptakan untuk melestarikan hal-hal yang mesti dibutuhkan dalam kehidupan, yaitu agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.*"

Pelestarian lingkungan merupakan pengejawantahan dari *hifzh an-nafs* (perlindungan hak hidup). Seluruh manusia membutuhkan dan berhak atas lingkungan yang baik dan sehat untuk kelangsungan hidupnya. Lingkungan yang buruk tentu akan mengancam kualitas kehidupan penghuninya, termasuk manusia. Tindakan apapun yang mengakibatkan kerusakan lingkungan sesungguhnya merupakan pelanggaran terhadap anugerah kehidupan. Menurut al-Qardhawi, merusak lingkungan sama saja dengan membunuh makhluk hidup perlahan-lahan.

Penjelasan di atas pada akhirnya ingin membuktikan bahwa menjaga kelestarian lingkungan adalah tujuan syariat dan perusakan lingkungan adalah tindakan yang bertentangan dengan tujuan syariat. Allah berfirman dalam Al-Quran:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

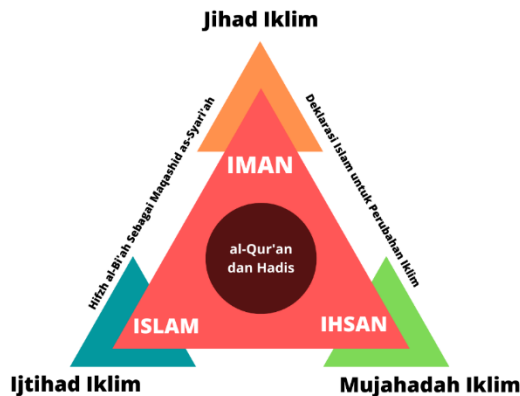
"*Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah perbaikannya dan berdoalah kepada-Nya dalam keadaan takut dan penuh harap. Sesungguhnya*

rahmat Allah sangat dekat kepada orang-orang muhsin (orang-orang yang selalu berbuat yang lebih baik)." (QS. Al-A'raf: 56).

Rumusan pandangan Islam tentang lingkungan dapat menjadi inspirasi untuk memberikan formulasi terkait perubahan iklim. Umat muslim bertanggung jawab untuk melakukan upaya sungguh-sungguh baik secara material maupun non-material dalam bentuk jihad, ijtihad, dan *mujahadah* untuk penanganan dampak perubahan iklim. Upaya tersebut merupakan pendekatan fikih islam untuk merespon dampak perubahan iklim.

A. Formulasi Fikih untuk Penanganan Perubahan Iklim

1. Aksi Iklim Sebagai *Jihad fi Sabilillah*

Dalam beberapa penjelasan teks-teks syariat, kata jihad sering dibersamai dengan kata *fi sabilillah*. Apa maksud dari *jihad fi sabilillah* (berjihad di 'jalan Allah')? Yusuf al-Qardlawi cenderung memilih pandangan yang menyatakan bahwa kata sabilillah yang melekat pada jihad memperluas makna jihad tidak hanya soal peperangan fisik menggunakan senjata, melainkan segala upaya yang mendatangkan manfaat atau kebaikan bagi sebanyak-banyak manusia (*sabilil khair/al-mashalil al-'ammah*). (Al-Qardlawi, 1973) Menurut penjelasan ini, maka dalam konteks perubahan iklim, aksi untuk menangani dampak negatifnya dapat dikategorikan sebagai *jihad fi sabilillah*.

Gambar 5.8 Hubungan antara perubahan iklim dengan ajaran islam

Berdasarkan penjelasan mayoritas ulama menyatakan bahwa hukum jihad adalah *fardhu kifayah*. Maksudnya, kewajiban jihad melekat pada setiap orang namun sebagiannya terbebas dari tanggung jawab bilamana sudah ada yang melaksanakan kewajiban tersebut. Dalam konteks perubahan iklim, siapa yang paling bertanggung jawab untuk melakukan penanganan dampak negatifnya? Jawabannya adalah seluruh umat manusia terutama yang paling tinggi jejak karbonnya. Semakin tinggi jejak karbon yang ditinggalkan maka semakin besar pula kewajiban moral untuk melakukan aksi penanganan dampak negatif perubahan iklim.

Penanganan dampak negatif perubahan iklim tersebut juga perlu memperhatikan tuntunan dan kaidah-kaidah agama. Kaidah-kaidah tersebut antara lain:

a. لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارِ (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain)
b. الضَرَرُ يُزَالُ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ (Bahaya harus dihilangkan sebisa mungkin)
c. الضَرَرُ لاَ يُزَالُ بِالضَّرَرِ (Bahaya tidak boleh dihilangkan dengan bahaya yang sama)
d. يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الأَدْنى لِدَفْعِ الضَّرَرِ الأَعْلى (kerugian yang lebih sedikit dapat ditanggung demi menghindarkan kerugian yang lebih besar)
e. يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ العَام (kerugian yang berdampak pada sektor khusus dapat ditanggung demi menghindarkan kerugian di seluruh sektor)
f. الضَّرَرُ الأَشَدُّ يُزَالُ بالضَّرَرِ الأَخَفِّ (bahaya yang lebih berat boleh dihilangkan dengan melakukan tindakan membahayakan yang lebih ringan)
g. اِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوْعِيَ أَعْظَمُهُمَا بِاِرْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا (Apabila ada dua bahaya yang saling berhadap-hadapan, maka bisa menghindari bahaya yang lebih besar dengan melakukan yang lebih kecil)
h. يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ (memilih tindakan yang lebih kecil kerugiannya)

i. دَرْءُ المَفاَسِدِ أَوْلى مِنْ جَلْبِ المَصَالِحِ (menghindarkan marabahaya lebih utama dibandingkan memperoleh kemaslahatan)

Komposisi kaidah tersebut penting digunakan dalam perencanaan dan aksi penanganan perubahan iklim, utamanya dalam adaptasi dan mitigasinya. Kaidah-kaidah tersebut mengharuskan sebuah tindakan terukur yang diketahui dampaknya. Aksi dan inovasi pengendalian perubahan iklim harus terukur manfaat-mudaratnya, jangan sampai justru menambah dampak negatif baru yang lebih besar. Dalam seluruh aspeknya, pemerintah dan masyarakat harus bertumpu pada prinsip *ashlahiyyah*, dalam arti memilih upaya terbaik yang bisa dilakukan dengan memperhatikan risiko dan dampaknya.

2. Ijtihad Iklim Ulama Indonesia: Kontekstualisasi Hukum Islam dalam Penanganan Perubahan Iklim

Sebagai sebuah teks, Al-Quran dan hadis memang telah terhenti. Namun demikian, kontekstualisasi atas teks yang terbatas tersebut tetap dapat dilakukan untuk menghadapi problematika kehidupan dalam konteks apapun, tak terkecuali dalam persoalan krisis ekologi. Di sinilah peran ijtihad ulama-ulama Islam dalam menggagas *Fiqh al-Bi'ah* (Fiqh Lingkungan).

Fiqh al-Bi'ah merupakan hasil ijtihad ulama dalam merumuskan hukum yang mengatur hubungan manusia dengan lingkungan sebagai respon atas kerusakan yang terjadi di muka bumi akibat intervensi serta eksploitasi manusia terhadap alam secara berlebihan. Fikih dalam pengertian ini tidak lagi dianggap sebagai hukum-hukum yang mengatur perbuatan (*fi'lul mukallaf*) saja, melainkan juga dalam aspek keyakinan dan etik-moral. *Fiqh al-bi'ah* memberikan landasan keyakinan serta etik-moral dalam hubungan manusia dengan alam. Kehadiran *fiqh al-bi'ah* ini penting diarusutamakan mengingat konteks perubahan iklim yang semakin hari kian menunjukkan dampak negatifnya dan membutuhkan upaya dari berbagai pihak serta keahlian, termasuk peranan ahli agama.

Selain mendasarkan pada sumber utama ajaran Islam (Al-Quran dan hadis), *Fiqh al-Bi'ah* juga menghubungkan dengan *turats* pemikiran fuqaha. Hal ini dilakukan dengan mengambil pemikiran yang relevan dalam dengan konteks isu lingkungan (*al-*

muhafazhah 'ala al-qadim as-shalih). Hal ini penting ditekankan mengingat adanya anggapan bahwa pemikiran fikih dalam khazanah *turats* tidak memiliki kepedulian terhadap lingkungan. Padahal, apabila merujuk pada kitab-kitab fikih secara mendalam, kepedulian terhadap lingkungan dapat dilihat melalui diktum-diktumnya.

Fikih dalam arti himpunan hukum yang mengatur perbuatan manusia umumnya dikategorikan dalam dua sub bahasan: Fikih Ibadah dan Mua'amalah. Dalam fikih ibadah, pembahasan pertama adalah tentang bersuci di mana hal tersebut membutuhkan setidaknya dua elemen esensial dalam kehidupan manusia, yakni air (wudu/mandi) dan tanah (tayammum). Mengenai kewajiban tayammum ini, terdapat penjelasan menarik dari Syihabuddin al-Qarafi, seorang ulama mazhab Malikiyah. Dalam kitab ad-Dzakhirah, beliau memaparkan berikut ini: (Al-Qarafi, 1994)

وَهُوَ مِنْ خَصَائِصِ هَذِهِ الْأُمَّةِ لُطْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِهَا وَإِحْسَانًا إِلَيْهَا وَلِيَجْمَعَ لَهَا فِي عِبَادَتِهَا بَيْنَ التُّرَابِ الَّذِي هُوَ مَبْدَأُ إِيجَادِهَا وَالْمَاءِ الَّذِي هُوَ سَبَبُ اسْتِمْرَارِ حَيَاتِهَا إِشْعَارًا بِأَنَّ هَذِهِ الْعِبَادَةَ سَبَبُ الْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ وَالسَّعَادَةِ السَّرْمَدِيَّةِ

"Tayammum merupakan sebagian dari ciri khas umat Nabi Muhammad SAW dan pensyariatannya merupakan bentuk kasih sayang serta kebaikan dari Allah SWT kepada mereka. Di samping itu, Allah mensyariatkan tayammum untuk memadukan dua elemen esensial kehidupan manusia dalam ibadah, yakni tanah (yang merupakan pangkal penciptaannya) dan air (yang mewajahkan sebab keberlangsungan hidupnya). Hal ini memberi kesan bahwa ibadah adalah jalan menuju kehidupan yang kekal dan kebahagiaan yang abadi."

Dalam aspek yang lebih praktis, ijtihad mengenai persoalan lingkungan tercermin dalam fatwa atau pandangan hukum para ulama. Di Indonesia, pandangan tersebut dapat diwakili oleh tiga organisasi keagamaan rujukan: Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdlatul Ulama (NU), dan Muhammadiyah. Di antara fatwa MUI tentang lingkungan hidup adalah: (1) Fatwa No.02/2010 tentang Air Daur Ulang; (2) Fatwa No.22/2011 tentang Pertambangan

Ramah Lingkungan (3) Fatwa No 43/2012 tentang Penyalahgunaan Formalin; (4) Fatwa No.04/2014 tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Keseimbangan Ekosistem (5) Fatwa No.47/2014 tentang Pengelolaan Sampah; (6) Fatwa No.01/MUNAS-IX/MUI/2015 tentang Pendayagunaan Zakat, Infaq, Sedekah dan Wakaf (ZISWAF) untuk pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi; dan (7) Fatwa No.30/2016 tentang Hukum Pembakaran Hutan dan Lahan serta Pengendaliannya.

Pada tahun 2007, Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) juga kembali menegaskan melalui Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan Hidup (GNKLH) yang memutuskan bahwa pemerintah dan rakyat wajib bersikap dan bertindak secara nyata dalam melenyapkan usaha-usaha perusakan hutan, lingkungan hidup dan kawasan pemukiman, memberangus penyakit sosial kemasyarakatan, demi keutuhan NKRI. Secara khusus, PBNU mengajar warga NU dan rakyat Indonesia jihad melestarikan lingkungan (*jihad bi›ah*) dengan tetap berpedoman pada kaidah *tawassuth* (moderat), *tasamuh* (toleran), *tawazun* (seimbang), dan *amar ma›ruf nahi munkar*. (Muhammadun, 2015)

Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim-Nahdlatul Ulama (LPBI-NU) meluncurkan buku *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*. Buku tersebut membahas pandangan Islam tentang lingkungan, hukum dan sanksi membuang sampah plastik sembarangan, kewajiban memahami pengelolaan sampah plastik dengan baik, hukum penanggulangan sampah plastik, dan pihak yang bertanggung jawab untuk itu. Salah satu poin penting dari buku ini adalah upaya dan inisiatifnya untuk mengubah paradigma masyarakat agar mereka lebih sadar akan lingkungan. Selain itu, buku ini juga mencoba meningkatkan partisipasi dan peran masyarakat dalam menanggulangi sampah plastik serta menekankan bahwa kesadaran kolektif terhadap lingkungan membutuhkan partisipasi aktif dari semua elemen dalam masyarakat.

Buku lain yang diterbitkan oleh PBNU terkait *eco-literacy* adalah *Fikih Energi Terbarukan: Pandangan dan Respon Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya* melalui Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM). Kajian

dalam buku tersebut menyimpulkan bahwa dalam pandangan Islam, energi dalam segala bentuknya merupakan kebutuhan yang sangat vital dan mendesak dalam kehidupan manusia karena hampir tidak ada kehidupan tanpa energi. Oleh karena itu, penyediaan tenaga berarti upaya memelihara dan melindungi jiwa (*hifz al-nafs*) umat manusia yang merupakan tujuan syariat. Pada tataran ini, pemerintah wajib memfasilitasi ketersediaan energi bagi masyarakatnya dengan harga yang terjangkau dan ramah lingkungan demi keberlanjutan kehidupan semesta (Ghazali et al., 2017).

Muhammadiyah merumuskan pandangan ekologinya secara bertahap, yaitu pada Muktamar ke 42 tahun 1990 di Yogyakarta, Muktamar Muhammadiyah ke 44 tahun 2000 di Jakarta, Muktamar ke 45 di Malang, Muktamar ke 46 di Yogyakarta dan diterbitkannya publikasi etika dan aktivisme lingkungan seperti buku Teologi Lingkungan, Fikih Air dan Fikih Kebencanaan (Sandiah, 2020).

Ijtihad-ijtihad tersebut sangat krusial dalam konteks tantangan perubahan iklim yang kian memunculkan persoalan-persoalan baru di tengah masyarakat. Umat muslim sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat dapat memiliki landasan hukum keagamaan untuk melakukan tindakan terkait iklim. Produk-produk hukum yang dihasilkan dapat menjadi pertimbangan pemerintah untuk membuat kebijakan yang membawa kemaslahatan dan keadilan iklim bagi sebanyak-banyak masyarakat.

3. Mujahadah Iklim: Dari *Tadabbur* Menuju Gaya Hidup Berkelanjutan

Konsumerisme membudayakan perilaku konsumsi yang tidak berkelanjutan. Menghentikannya jauh lebih sulit daripada mencegah produk yang tidak berkelanjutan masuk ke pasar sejak awal. Perubahan perilaku masyarakat baik secara individu maupun secara kolektif mutlak harus dilakukan dan perlu berjalan beriringan untuk membendung dampak negatif perubahan iklim saat ini.

Perubahan perilaku tentu dimulai dari perubahan pola pikir. Dalam hal ini, manusia perlu merenungkan (*tadabbur*) kembali hubungannya dengan Alam. Islam memberikan tuntunan kepada

manusia tentang hubungannya dengan alam supaya tertanam pola pikir dan tercermin dalam perilaku yang lebih respek terhadap lingkungan. Tentu, seorang muslim mulanya harus menyadari bahwa ia adalah bagian dari alam itu sendiri, bukan penguasa yang memiliki kewenangan untuk melakukan eksploitasi sewenang-wenang terhadapnya.

Menurut Yusuf al-Qardlawi (Al-Qardlawi, 2001), alam adalah ayat atau tanda kebesaran Tuhan yang harus diagungkan. Nilai keagungan alam merupakan ekstensi dari keagungan Tuhan itu sendiri. Melalui alam, manusia dapat mengambil pelajaran, merenungkan, serta berpikir secara mendalam tentang kebesaran Allah. Mengenai hal ini, Al-Quran menyatakan: "*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal*" (QS. Ali Imran [3]: 190).

Di samping sebagai ayat yang harus diagungkan, alam adalah nikmat Allah yang harus disyukuri. Berkenaan dengan hal ini, Allah berfirman: "*Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan*" (QS. Luqman [31]: 20). Bersyukur atas nikmat alam semesta yang diciptakan Allah ini dilakukan dengan cara menggunakannya sesuai dengan tujuan penciptaan Alam tersebut, yakni menopang kehidupan manusia dalam menggapai tujuannya, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Tentu, hal ini dilakukan dengan tetap memperhatikan *sunnatullah* serta mempertimbangkan kesinambungan serta keberlanjutan nikmat alam tersebut supaya tetap lestari sehingga masih bisa dimanfaatkan oleh generasi mendatang.

Di antara ajaran Islam yang perlu dikontekstualisasikan untuk mendukung gaya hidup berkelanjutan ini adalah ajaran zuhud. Dalam terminologi tasawuf zuhud, artinya 'membenci dunia' (*bugd ad-dunya*). Seseorang yang menempuh suluk kesufian adalah orang yang tidak mencintai dunia (*hub ad-dunya*) secara berlebihan. Ajaran ini tidak bermaksud memotivasi umat muslim untuk hidup

serba berkekurangan hingga meminta-minta atau menghalangi orang untuk hidup produktif, kaya, dan berkecukupan. 'Dunia' yang dibenci dalam terminologi tasawuf adalah 'sesuatu yang melebihi kadar kebutuhan'. (As-Sya'rani, n.d.) Ajaran zuhud sesungguhnya ajaran yang mendeterminasi manusia untuk menjalani kehidupan secara efisien, artinya hidup sesuai kebutuhan (*sufficiency*), bukan semata-mata di bawah kendali keinginan.

Untuk hidup zuhud, seseorang perlu melawan keinginan-keinginan dirinya sendiri (*mujahadah an-nafs*) untuk memiliki sesuatu di luar kebutuhannya. Menjalani hidup zuhud bukan berarti mengasingkan diri sama sekali dari kenikmatan duniawi, melainkan memastikan bahwa kenikmatan duniawi yang diperoleh masih berada dalam skala kebutuhan. Saat ingin mengkonsumsi sesuatu, seorang salik melakukan perenungan terlebih dahulu, apakah itu dibutuhkan atau tidak.

Di antara tantangan untuk hidup zuhud atau efisien saat ini adalah iklan atau promosi. Promosi berpotensi membuat masyarakat mendambakan hidup konsumtif dan boros. Sebagai alat pemasaran, iklan tentu digunakan untuk menggaet konsumen dan membuat mereka berpikir bahwa produk yang diiklankan benar-benar dibutuhkan dan harus dimiliki. Hidup zuhud menuntut seseorang untuk berpikir secara jernih membedakan antara kebutuhan dan keinginan yang di luar kebutuhan saat menghadapi gempuran iklan tersebut.

B. Rekomendasi

Dampak negatif perubahan iklim perlu direspon oleh seluruh elemen masyarakat sesuai dengan bidang kemampuan serta peranan yang dimiliki masing-masing. Perspektif keagamaan perlu diarahkan untuk merespon isu ini alih-alih masih membicarakan hal-hal yang memicu kontroversi di tengah-tengah masyarakat. Masyarakat dunia telah bersepakat bahwa problem ini adalah problem bagi siapa saja tanpa pandang bulu.

Islam memandang bahwa aksi serta inovasi untuk menangani perubahan iklim ini harus dilakukan mengingat maslahat yang akan diperoleh dari aksi tersebut sangatlah besar menyangkut aspek esensial dalam kehidupan manusia (*ad-dlaruriyyat al-khamsah*) sedangkan mafsadah yang dapat dihindarkan juga sangat besar. Yang perlu

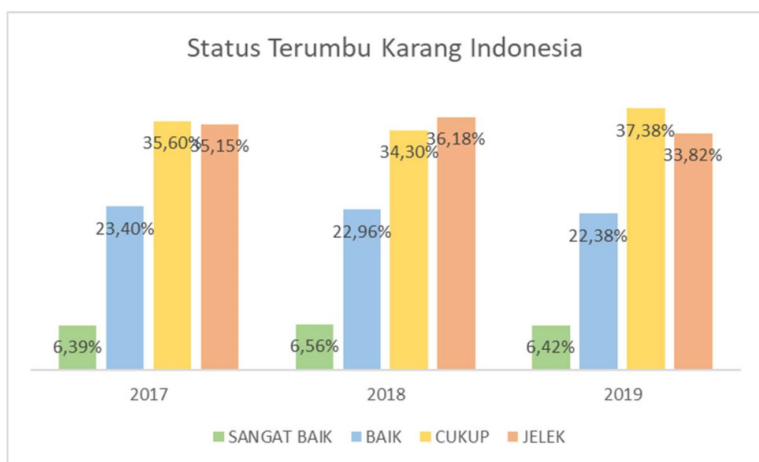
diperhatikan dalam penanganan atau pengendalian perubahan iklim ini menurut Islam adalah kaidah-kaidah *tartib al-masalih wa al-mafasid* (analisis dampak maslahat dan mafsadat).

Seluruh elemen masyarakat harus meningkatkan *eco-literacy* terkait perubahan iklim. Wawasan dalam hal ini dapat menumbuhkan atau meningkatkan kesadaran masyarakat terkait lingkungan. Kesadaran tersebut harus tampak pada perilaku keseharian yang lebih mengutamakan gaya hidup berkelanjutan (*sustainable lifestyle*). Untuk mendukung hal tersebut, Pemerintah harus menyiapkan regulasi dan infrastruktur yang mengefisiensi aktivitas keseharian masyarakat dan hanya membatasinya pada pilihan-pilihan hidup yang berkelanjutan. Tidak hanya itu, ketimpangan yang terjadi akibat perubahan iklim harus diatasi utamanya oleh pihak-pihak yang bertanggung jawab atasnya.

Kerusakan Ekosistem Laut Dalam Perspektif Islam Studi Kasus Ekspor Benih Lobster

Urgensi Pengelolaan Ekosistem Laut

Indonesia merupakan negara kepulauan yang terdiri dari 17.504 pulau dengan total luas sekitar 8.3 juta km^2. Dari total luas wilayah tersebut, dua per tiga bagiannya adalah lautan. Kondisi ini membawa berkah berupa potensi sumber daya laut yang amat kaya, di antaranya dalam sektor perikanan.

Menurut Kementerian Kelautan dan Perikanan tahun 2019, nilai ekspor hasil perikanan Indonesia mencapai USD 4,94 miliar. Nilai tersebut naik 1.65 persen dari hasil ekspor tahun 2018 sebesar USD 4,86 miliar. Terkait estimasi potensi sumber daya ikan sendiri, sesuai Kepmen KP No. 19/2022, jumlah total di 11 Wilayah Pengelolaan Perikanan Negara Republik Indonesia (WPPNRI) sebanyak 12,01 juta ton per tahun. Sejumlah fakta ini cukup untuk menegaskan bahwa Indonesia merupakan negara maritim dengan kekayaan sumber daya laut yang melimpah.

Gambar 5.9 Status terumbu karang Indonesia

Kondisi terumbu karang di wilayah perairan Indonesia terbilang cukup mengkhawatirkan. Pada tahun 2019, dari 1.153 *site* ada sekitar 390 *site* (33,82%) kategori jelek, 431 *site* (37,38%) kategori cukup, 258 *site* (22,38%) kategori baik, 74 *site* (6,42%) sangat baik (T. A. Hadi et al., 2020:9). Data tersebut mengindikasikan bahwa kondisi terumbu karang berada pada taraf yang mengkhawatirkan. Berikut merupakan ilustrasi diagramnya.

Beberapa studi juga telah menunjukkan betapa aktivitas manusia di lautan serta pemanfaatan sumber daya yang mengabaikan kelestarian memberi dampak signifikan terhadap degradasi terumbu karang. Sebuah penelitian yang mengambil lokasi di perairan pesisir Dusun Katapang Kabupaten Seram Bagian Barat misalnya telah berhasil mengidentifikasi bentuk-bentuk pemanfaatan ekosistem terumbu karang yang diperkirakan berdampak negatif pada 80,2% parameter kondisi terumbu karang, sumberdaya ikan dan fauna bentik. Disebutkan bahwa aktivitas penambangan karang, pemanfaatan lahan atas, operasi jaring insang dasar, jangkar perahu nelayan dan speed boat, bameti, dan pembuangan sampah diperkirakan berdampak negatif pada penurunan kondisi terumbu karang (D. Sahetapy et al., 2017:112-113).

Salah satu dampak yang dirasakan langsung akibat kerusakan terumbu karang pada masyarakat pesisir adalah penurunan produktivitas perikanan. Sebuah penelitian yang berlokasi di Desa Pulau Lemukutan Kabupaten Bengkayang Provinsi Kalimantan Barat

menemukan bahwa selain faktor perubahan cuaca, frekuensi melaut, dan pencemaran, rusaknya terumbu karang merupakan faktor yang paling signifikan dalam mempengaruhi hasil tangkapan ikan (H. Malahayati, 2014:1). Secara institusional, negara juga akan menanggung kerugian finansial yang tidak sedikit akibat kerusakan terumbu karang. Misalnya pada insiden kapal Caledonian Sky pada 4 Maret 2017 di perairan Raja Ampat yang kandas sehingga menabrak dan menyebabkan kerusakan terumbu karang. hasil estimasi kerugian mencapai angka USD 23 juta dengan luasan terdampak 18.882 M^2 (C. M. Witomo et al., 2017:7).

Dalam Tujuan 14. Ekosistem Laut telah ditetapkan 10 target untuk mencegah dan mengurangi polusi laut. Dalam rangka mewujudkan target-target tersebut, telah disusun langkah-langkah strategis yaitu: (a). Meningkatkan pengetahuan ilmiah, mengembangkan kapasitas riset dan teknologi transfer kelautan, dengan memperhatikan *IOC Criteria and Guidelines on the Transfer of Marine Technology,* untuk memperbaiki kesehatan laut dan meningkatkan kontribusi keanekaragaman hayati laut terhadap pembangunan di Negara berkembang, khususnya SIDS dan LDCs; (b). Menyediakan akses untuk buruh nelayan skala kecil terhadap sumber daya laut dan pasar; (c). Meningkatkan pelestarian dan pemanfaatan berkelanjutan lautan dan sumber dayanya dengan menerapkan hukum internasional yang tercermin dalam *The United Nations Convention on the Law of the Sea,* yang menyediakan kerangka hukum untuk pelestarian dan pemanfaatan berkelanjutan lautan dan sumber dayanya, seperti yang tercantum dalam ayat 158 dari "*The Future We Want*" (Armida S A & Endah M, 2018:177-178).

Pemberdayaan Sumber Daya Laut Berkelanjutan

Pemanfaatan sumber daya laut perlu dilandaskan pada asas pembangunan berkelanjutan. Artinya, segala upaya pemanfaatan sumber daya laut dalam rangka meningkatkan kesejahteraan sosial dan kemakmuran ekonomi mesti mempertimbangkan dampaknya terhadap ekosistem laut itu sendiri. Sekali lagi, pertimbangan ekologis mesti diposisikan sebagai pembatas dari aktivitas peningkatan kesejahteraan sosial dan pemakmuran ekonomi melalui pemanfaatan sumber daya laut. Dengan kata lain, aktivitas peningkatan kesejahteraan sosial dan pemakmuran ekonomi melalui pemanfaatan sumber daya laut tidak boleh menabrak prinsip ekologis.

Dalam contoh kerusakan ekosistem terumbu karang sebagaimana telah disebut di awal, aktivitas manusia dalam memanfaatkan potensi laut dalam berbagai bentuknya menjadi penyebab utama. Penggunaan alat peledak dan potasium dalam menangkap ikan, aktivitas wisata pada lokasi terumbu karang, penambangan karang, adalah sekian contoh pemanfaatan yang berakibat buruk terhadap ekosistem terumbu karang khususnya, dan ekosistem laut pada umumnya. Hal ini menjadi bukti akan ketidakseimbangan dalam pemanfaatan sumber daya laut. Berdasarkan realitas ini pemanfaatan aneka sumber daya laut maupun perikanan berkelanjutan pun menjadi sesuatu yang niscaya.

Deskripsi Historis dan Kajian Konten Regulasi Tentang Ekspor Benih Lobster

Pada 2016, Menteri KKP periode 2014-2019, Susi Pudjiastuti meluncurkan larangan ekspor benih lobster melalui Peraturan Menteri KP No.56/2016 tentang Larangan Penangkapan dan/atau Pengeluaran Lobster (*Panulirus spp*.), Kepiting (*Scylla spp*.), dan Rajungan (*Portinus Pelagicus spp.*) dari Wilayah Negara Republik Indonesia. Dalam aturan yang ditetapkan di Jakarta pada tanggal 23 Desember 2016 itu, disebutkan bahwa "setiap orang dilarang menjual benih lobster untuk budidaya."

Permen KP No. 56/2016 yang memuat larangan ekspor benih lobster ini direvisi pada masa jabatan Edhy Prabowo melalui Permen KP No. 12/2020. Dalam hal ini, pemerintah merasa perlu mengatur kembali regulasi yang telah ditetapkan sebelumnya dengan beberapa pertimbangan, yaitu menjaga berkelanjutan ketersediaan sumber daya perikanan, peningkatan kesejahteraan masyarakat, kesetaraan teknologi budidaya, pengembangan investasi, peningkatan devisa negara, serta pengembangan pembudidayaan lobster (*Panulirus* spp.), kepiting (*Scylla* spp.), dan rajungan (*Portunus* spp.).

Beberapa ketentuan Peraturan Menteri Kelautan dan Perikanan yang dimaksud antara lain: kuota dan lokasi penangkapan benih bening lobster (*puerulus*) harus sesuai hasil kajian dari Komnas Kajiskan; eksportir harus melaksanakan kegiatan pembudidayaan lobster (*panulirus* spp.) di dalam negeri dengan melibatkan masyarakat atau pembudi daya setempat berdasarkan rekomendasi direktorat jenderal perikanan budidaya; eksportir telah berhasil melaksanakan kegiatan pembudidayaan lobster di dalam negeri yang ditunjukkan dengan: 1)

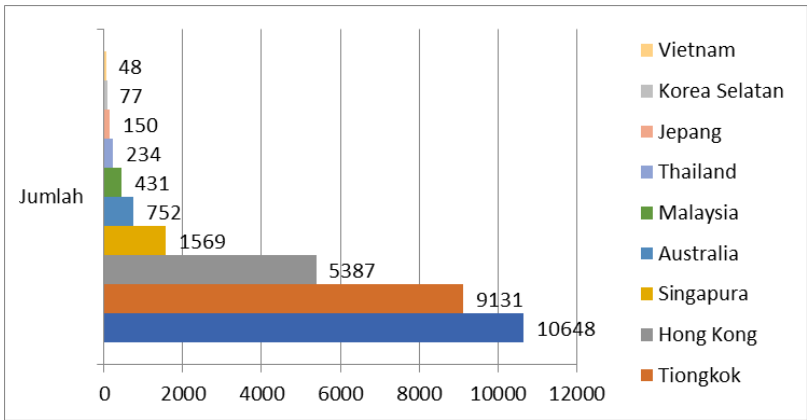
sudah panen secara berkelanjutan; dan 2) telah melepasliarkan lobster sebanyak 2 (dua) persen dari hasil pembudidayaan dan dengan ukuran sesuai hasil panen; benih bening lobster diperoleh dari nelayan kecil yang telah terdaftar; penangkapan benih bening lobster harus dilakukan dengan menggunakan alat tangkap ikan yang bersifat pasif.

Terkait regulasi ini, ormas keagamaan seperti Nahdlatul Ulama pun turut memberikan tanggapan. Pengurus Besar Nahdlatul Ulama melalui Lembaga Bahtsul Masail mencoba meninjau regulasi ini dari perspektif keagamaan. Dengan menggunakan pendekatan metodologis (*manhajiya*), yakni formulasi *qawaid ushuliyah, qawaid fiqhiyyah, dan maqasid al-syari'ah,* kajian Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (LBM-PBNU) menghasilkan empat butir kesimpulan berikut:

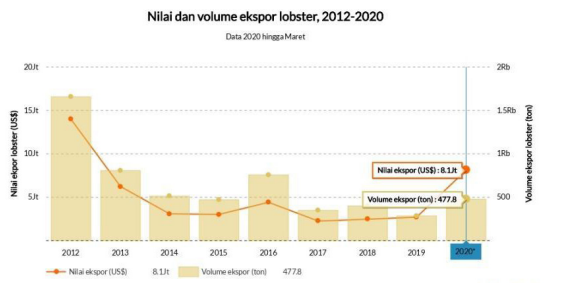
1. Ekspor benih bening lobster (BBL) harus dihentikan. Pemerintah harus memprioritaskan pembudidayaan lobster di dalam negeri. Ekspor hanya diberlakukan pada lobster dewasa, bukan benih. Menteri Kelautdan dan Perikanan harus memprioritaskan pengelolaan benih bening lobster (BBL) di dalam negeri, bukan mengekspor ke Vietnam, dan menguntungkan kompetitor itu.
2. Pembelian benih lobster dari nelayan kecil, bisa tetap difasilitasi, dalam rangka meningkatkan pendapatan nelayan kecil. Tidak dilarang dan dikriminalisasi sebagaimana Permen KKP 56/2016. Tetapi benih lobster yang dibeli dari nelayan kecil itu bukan untuk diekspor, melainkan dibudidayakan sampai memenuhi standar ekspor, dalam bentuk lobster dewasa. Ekspor lobster dewasa harus diprioritaskan, bukan ekspor benih bening lobster.
3. Terhadap pembolehan budidaya lobster di dalam negeri, LBM PBNU memberi dukungan. Terkait syarat kuota dan lokasi yang harus sesuai kajian Kajiskan, itu adalah upaya protektif agar tidak terjadi penangkapan liar tanpa batas. Terhadap syarat "Nelayan Kecil yang terdaftar dalam Kelompok Nelayan di Lokasi Penangkapan", itu merupakan mekanisme verifikasi untuk memastikan bahwa mereka betul-betul nelayan kecil, bukan nelayan kecil abal-abal.

Pemanfaatan Lobster dan Benih Lobster Sebagai Komoditas Ekspor

Salah satu sumber daya perikanan yang memiliki potensi ekonomi cukup tinggi adalah lobster. Dalam skala global, Indonesia termasuk

salah satu negara pengekspor lobster terbesar. Indonesia mengekspor lobster ke beberapa negara seperti, Taiwan, Tiongkok, Hong Kong, Singapura, Australia, Malaysia, Thailand, Jepang, Korea Selatan dan Vietnam. Pada 2018, nilai ekspor lobster Indonesia ke Taiwan mencapai USD 10.684.

Gambar 5.10 Sepuluh Negara tujuan ekspor lobster Indonesia Panulirus spp. Indonesia tahun 2018

Secara global, menurut data yang diolah dari BPS, pada 2017, ekspor lobster berjumlah 353,8 ton atau setara dengan nilai USD 2,3 juta. Berikutnya, pada 2018, ekspor lobster mencapai 399.6 ton dengan nilai USD 2,5 juta. Pada 2019 ekspor lobster berjumlah 284,5 ton dengan jumlah USD 2,7 juta. Sedangkan pada 2020, mencapai 477.8 ton dengan nilai USD 8,1 juta. Data-data ini secara umum menunjukkan tingginya lalu lintas ekspor lobster di Indonesia.

Nilai dan volume ekspor lobster, 2012-2020

Gambar 5.11 Nilai dan volume ekspor lobster, 2020-2012

Selain diperdagangkan dalam ukuran ukuran dewasa untuk kepentingan konsumsi, lobster juga diekspor dalam ukuran benih untuk dibudidaya. Pada Juni 2020 ekspor hanya sebesar 32 kilogram atau senilai USD 112.990. Selanjutnya, pada Juli 2020, jumlah ekspor benih lobster melonjak naik menjadi 1,39 ton dengan nilai USD 3,67 juta (beritagar.id). Sebulan kemudian, ekspor benih lobster naik lagi sekitar tiga kali lipat menjadi 4.216 kilogram dengan nilai USD 6,43 juta. Vietnam sebagai negara pengekspor lobster terbesar di dunia mendapatkan 99 % benihnya dari Inodonesia (kompas.com).

Meningkatnya permintaan otomatis berakibat pada tingginya aktivitas penangkapan. Menangkap benih lobster bahkan telah menjadi mata pencaharian baru bagi masyarakat pesisir, sebagaimana yang terjadi di Teluk Gerupuk, Lombok Tengah dan Teluk Ekas, Lombok Timur. Mayoritas nelayan dan petani rumput laut di kawasan tersebut beralih profesi menjadi penangkap benih lobster. Tercatat hingga akhir 2014, tidak lagi ditemukan masyarakat sekitar Teluk Gerupuk yang bertahan sebagai pembudidaya rumput laut. Teluk Gerupuk sendiri pun yang semula merupakan salah satu pusat budidaya rumput laut di Lombok Tengah seketika juga bertransformasi menjadi kawasan penangkapan benih lobster. Laporan dari Dinas Kelautan dan Perikanan NTB pada 2015 menyebutkan, rata-rata jumlah pengiriman benih lobster dari NTB, termasuk jumlah pengiriman antar daerah, bisa mencapai 28.800 ekor per hari (Erlania E. et al., (2017:86-90)).

A. Formulasi Fikih Tentang Pelestarian Ekosistem Laut

Dalam ayat QS. Al-Baqarah ayat 29, Allah berfirman:

هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

> “Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Umumnya, dari ayat ini dipahami bahwa Allah menciptakan apa yang ada di bumi secara keseluruhan untuk (didayagunakan

oleh) manusia. Pemaknaan seperti ini tidak bisa disebut salah sebab demikianlah yang tersurat. Akan tetapi ada alternatif pemaknaan yang lebih tepat dalam konteks pengelolaan sumber daya berkelanjutan. Yakni bahwa "Allah menciptakan apa yang ada di bumi untuk (didayagunakan oleh) manusia secara keseluruhan" (Ali Jum'ah, 2009:83).

Berbeda dengan pemaknaan pertama yang menekankan penyeluruhan pada sesuatu yang diciptakan Allah, pemaknaan alternatif ini memberi penekanan pada keseluruhan manusia. Berdasarkan pemaknaan alternatif ini, seluruh manusia tanpa terkecuali, dari generasi paling awal hingga paling akhir kelak memiliki hak yang sama dalam hal memanfaatkan sumber daya alam. Tugas generasi sekarang adalah merawat dan melestarikan alam demi menjamin hak generasi yang akan datang. Adalah kezaliman apabila suatu generasi mengambil manfaat dari alam secara membabi-buta, sementara yang harus menanggung bencananya adalah generasi berikutnya.

Dalam Qs. Al-A'raf: 24 Allah juga berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ

"Adalah bagi kamu tempat kediaman di bumi dan kesenangan sampai waktu yang telah ditentukan."

Ayat ini menyatakan bahwa seluruh manusia berhak mengambil manfaat dari segala yang ada di bumi dan segala yang menjamin terpenuhinya rasa aman, tenteram, dan nyaman bagi setiap individu tanpa terkecuali. Serta tidak kalah penting, pemanfaatan ini harus terus lestari hingga akhir masa. Seluruh manusia dapat berserikat dengan kadar yang sama dan setara dalam hal memanfaatkan sumber daya alam. Hal ini menjelaskan bahwa tak seorang pun berhak merampas hak orang lain dengan cara menguasai sumber daya melampaui batas yang diperkenankan dan yang ia butuhkan (Ali Jum'ah, 2009:85).

Sejatinya, masih banyak dalil yang bisa menjadi rujukan. Tetapi, dua dalil ini cukup mewakili bahwa pengelolaan ekosistem yang dikehendaki oleh Islam adalah pengelolaan ekosistem secara berkelanjutan, baik didaratan maupun dilautan. Dengan demikian, Islam tidak merestui setiap bentuk pengelolaan ekosistem yang bertentangan dengan prinsip berkelanjutan.

1. **Standarisasi Maslahat**

Terkait peran pemerintah selaku pemangku kebijakan, dikenal sebuah kaidah yang amat populer:

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Segala kebijakan pemerintah mesti dibangun atas dasar kemaslahatan rakyat". (Jalal al-Din al-Suyuthi, 1990:121).

Kaidah ini menciptakan bahwa tindakan pemerintah serta tanggung jawabnya mesti memberikan efek dan manfaat kepada rakyatnya, baik manfaat yang bersifat keagamaan maupun keduniaan. Tak terkecuali dalam hal merumuskan kebijakan menyangkut pemanfaatan dan pelestarian ekosistem laut. Dengan kata lain, maslahat adalah barometer untuk menakar dan mengukur kinerja maupun kebijakan pemerintah.

Persoalannya, maslahat macam apa yang dapat dijadikan dasar pijakan dalam mengambil keputusan? Pertanyaan ini penting mengingat bahwa maslahat sendiri merupakan sesuatu yang abstrak dan nisbi, dan dalam menentukannya rentan intervensi hawa nafsu. Untuk itu, perlu standarisasi yang dapat menjamin bahwa sesuatu yang dianggap maslahat adalah benar-benar maslahat, jauh dari manipulasi, serta mendorong terwujudnya cita-cita agama dan kemanusian. Dengan demikian, apabila telah memenuhi standar, maslahat tersebut sudah mendapat jaminan afirmasi dari syariat, dan karenanya dapat dijadikan pijakan.

Berikut adalah standarisasi (M Thahir bin Hakim, 2002) yang harus dipenuhi agar maslahat dapat dijadikan landasan hukum:

a. Maslahat yang dimaksud harus riil (hakiki) adalah maslahat yang bertumpu pada suatu hukum yang diduga kuat akan mengundang manfaat dan mengusir kemudaratan. Untuk memastikan harus melalui prosedur penelitian yang ketat. Sedang sesuatu yang tidak melalui penelitian dan timbang-takar manfaat dan mudaratnya melainkan hanya didasarkan pada waham semata tidak bisa dijadikan dasar pijakan.
b. Maslahat harus bersifat inklusif-universal, bukan eksklusif-personal. Yakni manfaat dari dibangunnya hukum di atasnya harus bisa dirasakan oleh sebagian besar masyarakat. Demikian

pula mafsadat yang berhasil disingkirkan. Sedangkan maslahat yang hanya menguntungkan pemerintah, kelompok atau individu tertentu tanpa mempertimbangkan kepentingan publik luas tidak bisa dijadikan dasar,

c. Maslahat tidak boleh bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah. Sebab tidak mungkin ada maslahat yang dapat diterima sementara bertentangan dengan al-Quran atau al-Sunnah.
d. Maslahat tidak boleh bertentangan dengan *qiyas*. Sebab pada prinsipnya semua *qiyas* pasti didasarkan pada maslahat.
e. Maslahat tidak boleh mengorbankan maslahat yang lebih besar ataupun yang setara. Sebab syariat ditegakkan atas dasar memperhatikan kemaslahatan-kemaslahatan manusia. Yakni bahwa syariat menghendaki skala prioritas dengan mendahulukan yang paling penting, kemudian yang penting, dan seterusnya; atau lebih memilih menanggung risiko mafsadat yang lebih kecil demi menghindari mafsadat yang lebih besar.

2. Timbang-Takar Maslahat Legalisasi Ekspor Benih Lobster

Setiap kebijakan pemerintah harus didasarkan pada maslahat yang telah memenuhi standar. Salah satunya maslahat harus bersifat inklusif-universal. Sementara legalisasi ekspor benih lobster berpijak pada maslahat berupa keuntungan ekonomi yang nyatanya bersifat eksklusif-personal dalam pengertian manfaatnya hanya dinikmati segelintir pihak saja.

Di saat yang bersamaan, maslahat ekonomi yang menjadi basis legalisasi ekspor benih lobster secara ekologis juga kontra-produktif dengan prinsip berkelanjutan sumber daya lobster dan benih lobster itu sendiri. Mengutip Yusuf al-Qardhawi:

> "*Apabila melestarikan dan menjaga lingkungan dapat mengukuhkan tujuan-tujuan agama berikut lima perkara asasi yang dilindunginya (agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta), maka merusak dan mencemari lingkungan, mengeksploitasi sumber air, serta mengabaikan keseimbangan (yang kesemuanya itu dalam khazanah keislaman termasuk al-ifsad fi al-ard) berarti mencampakkan tujuan-tujuan agama, juga menciderai kelima perkara primer yang dilindungi syariat itu.*" (Yusuf al-Qardhawi, 2001:52).

Oleh sebab itu maslahat tersebut juga bertentangan dengan tujuan-tujuan agama *(maqashid al-syari'ah)*. Sedangkan salah satu standar maslahah agar dapat dijadikan dasar tidak boleh bertentangan dengan prinsip tujuan-tujuan agama. Walhasil, legalitas ekspor benih lobster tidak bisa dibenarkan lantaran maslahat yang menjadi pijakannya tidak memenuhi standar.

B. Rekomendasi

Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bersama yang dalam hal ini dapat dikerucutkan menjadi target-target pengelolaan ekosistem laut berkelanjutan perlu kiranya menguatkan sinergi "segitiga emas" antara pemerintah, ilmuwan, dan pemuka agama. Kendati ketiganya memiliki peran dan fungsi yang berbeda, tetapi ketiganya disatukan oleh cita-cita yang sama yakni mewujudkan kemaslahatan itu sendiri. Tanpa bersinergi, mustahil akan terwujud langkah-langkah tepat dan efektif dalam mengatasi problematika yang ada di Indonesia maupun global. Atas dasar ini maka secara praktis, buku ini merekomendasikan:

1. Mendahulukan pencegahan terjadinya kerusakan ekosistem laut.
2. Mengoptimalisasi proses edukasi demi memupuk kepedulian masyarakat pada kelestarian ekosistem laut.
3. Menguatkan peran tokoh agama lokal untuk melakukan pencegahan berbasis kearifan lokal.
4. Melakukan inovasi program pencegahan dengan mengedepankan pendekatan ekonomi. Mengingat, kerusakan ekosistem laut disebabkan oleh eksploitasi ilegal masyarakat untuk kepentingan ekonomi.
5. Kerjasama antar aparat penegak hukum dan pemerintah setempat untuk melakukan pengawasan atas praktik eksploitasi ekosistem laut.

Nilai-Nilai Islam Tentang Konservasi Hutan

Problematika Kerusakan Ekosistem Darat

Hutan memiliki peran sentral dalam menjaga keharmonisan lingkungan dan kehidupan. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan bahwa hutan adalah suatu kesatuan ekosistem berupa hamparan lahan berisi sumber daya alam hayati yang didominasi pepohonan dalam persekutuan alam lingkungannya, yang

satu dengan lainnya tidak dapat dipisahkan. Hutan sendiri berfungsi melindungi layanan ekosistem, tangkapan air, keanekaragaman hayati, dan jasa lingkungan lainnya (Suprayitno, 2008). Tanpa jasa lingkungan yang baik manusia tidak menghirup udara segar. Tanpa ekosistem yang baik hama merajalela menyerang pertanian. Tanpa perlindungan tangkapan air yang baik tanah tidak bisa di cocok-tanami. Kepunahan spesies akan berimbas pada ketidakstabilan ekosistem. Hutan di Indonesia merupakan hutan tropis terbesar ketiga di dunia. (Husin, 2009) Luas hutan di Indonesia per-tahun 2018 adalah 120,6 juta hektar atau sekitar 63 persen dari luas daratan wilayah Indonesia (Nurbaya dkk, 2018), dan pada tahun 2020 luas lahan berhutan yang dimiliki Indonesia mencapai 95,6 juta hektar atau 50,9% dari total daratan yang dimiliki (88,4 juta hektar dari luas hutan yang dimaksud, terletak dalam kawasan hutan).

Keanekaragaman hayati yang dimiliki Indonesia menempatkan Indonesia sebagai salah satu negara dengan keanekaragaman hayati tertinggi di dunia. Kekayaan keanekaragaman hayati merupakan sumber kehidupan bagi manusia baik berupa makanan, obat-obatan dan sumber genetika, sehingga keberadaannya sangat penting bagi kehidupan. Keanekaragaman hayati juga berguna untuk saling menopang sistem kehidupan dalam satu ekosistem. Namun kemapanan berkat kekayaan aneka ragam hayati, bisa menjadi sirna, karena manusia alih-alih untuk mengubah peradaban malah mengancam keanekaragaman hayati yang dimiliki (Husin, 2009).

Semenjak tahun 1970-an masalah hutan di Indonesia menjadi serius, di era tersebut masalah deforestasi menjadi genting (Ravikumar dkk, 2018, Yakin, 2017). Deforestasi yang terjadi pada tahun 1985 adalah 27 persen bila dibandingkan dengan luas hutan Indonesia pada tahun 1950 (Yusuf dkk, 2011). Yang terjadi di era 1970-an, dan mungkin masih terjadi hingga kini, terkait masalah hutan berupa dampak negatif yakni, kerusakan ekologis, merosotnya nilai ekonomis hutan dan produktivitas tanah, menurunnya keanekaragaman hayati flora dan fauna berikut ekosistemnya, pencemaran udara yang berdampak gangguan pada kesehatan manusia dan transportasi udara (Delfiyanti, 2013).

Masalah deforestasi belum berakhir sebagai problem krusial. Data deforestasi berdasarkan data Kementerian Lingkungan Hidup

dan Kehutanan Republik Indonesia: Deforestasi berturut-turut tahun 1990-1996 yaitu sebesar 1,87 juta ha/tahun, tahun 1996-2000 sebesar 3,51 juta ha/tahun, tahun 2000-2003 sebesar 1,08 juta ha/tahun, tahun 2003-2006 sebesar 1,17 juta ha/tahun, tahun 2006-2009 sebesar 0,83 juta ha/tahun, tahun 2009-2011 sebesar 0,45 juta ha/tahun, tahun 2011-2012 sebesar 0,61 juta ha, tahun 2012-2013 sebesar 0,73 juta ha, tahun 2013-2014 sebesar 0,40 juta ha, tahun 2014-2015 sebesar 1,09 juta ha, tahun 2015-2016 sebesar 0,63 juta ha, tahun 2016-2017 sebesar 0,48 juta ha, tahun 2017-2018 sebesar 0,44 juta ha. Deforestasi pada periode penghitungan terakhir yaitu tahun 2018-2019 diperoleh nilai sebesar 0,46 juta ha (Damarraya, 2021). Berikut ilustrasi deforestasi dalam bentuk diagram.

Penyebab deforestasi bisa dikelompokkan menjadi tiga yaitu, penyebab langsung, penyebab dasar dan penyebab biofisik. Penyebab langsung merupakan aktivitas manusia yang (secara langsung) mempengaruhi kondisi hutan dan fungsinya, seperti eksploitasi kayu, perluasan areal pertanian, perkebunan, pemukiman, industri, dan sebagainya. Penyebab dasar, biasanya berupa faktor yang kompleks seperti faktor sosial, politik, budaya, kependudukan dan ekonomi, yang menjadi dasar atau alasan yang mempengaruhi aktivitas manusia (penyebab langsung). Sedangkan penyebab biofisik merupakan faktor yang terjadi alamiah. Belakangan ini tingkat pencemaran dan perusakan hutan semakin hebat dan cepat sebagai imbas kemajuan teknologi industri. Pertambahan penduduk juga menjadi alasan untuk menggusur daerah pertanian dan hutan produktif guna dijadikan permukiman baru (Hamzah, 2008).

Deforestasi berdampak pada sejumlah hal, antara lain:

1. Perubahan iklim. Hutan merupakan produsen gas oksigen dan penyerap karbondioksida terbesar, sehingga hutan memiliki peran sentral untuk mencegah terjadinya pemanasan global. Berkesinambungan dengan hal ini, dampak perubahan iklim secara ekstrim juga akan dirasakan bilamana terjadi deforestasi. Pasalnya deforestasi juga mempengaruhi pertukaran air dan karbondioksida antara atmosfer dan permukaan tanah, dengan demikian jika deforestasi terjadi maka akan mempengaruhi ketersediaan oksigen di atmosfer yang akan berujung pada perubahan iklim secara tidak menentu.

2. Kepunahan berbagai jenis spesies. Kurang-lebih 70% tanaman dan hewan hidup di dalam hutan. Kejadian deforestasi mengancam kelangsungan hidup berbagai spesies karena kerusakan habitat spesies tersebut.
3. Terganggunya siklus air. Deforestasi mengakibatkan kurangnya tenaga penyerap air di tanah, hal ini akan berdampak kurangnya penguapan air yang akan diterima oleh atmosfer untuk kembali diturunkan ke tanah (menjadi hujan).
4. Banjir dan erosi tanah. Pepohonan adalah penyerap dan gentong air alamiah. Air yang tidak terserap dengan baik oleh pepohonan akan memicu terjadinya banjir bandang. Selanjutnya, air yang langsung mengalir ke sungai (tanpa penyerapan) juga berpotensi menggerus unsur hara tanah kemudian memicu terjadinya erosi tanah atau tanah longsor.
5. Kekeringan. Deforestasi memicu dampak musim kemarau yang lebih panjang. Hal ini disebabkan karena pada musim kemarau tidak ada cadangan air di dalam tanah. Yang berperan mencadangkan (menyimpan) air di lapisan tanah, tidak lain adalah pohon.
6. Kerusakan ekosistem darat dan laut. Deforestasi tentu akan menyebabkan kepunahan spesies yang ada di hutan, yang mana hutan merupakan sumber daya alam hayati. Kembali pada dampak deforestasi berupa banjir dan erosi, hal ini mengakibatkan partikel-partikel tanah terseret ke laut yang dalam prosesnya akan mengalami sedimentasi atau pengendapan di laut lalu pada akhirnya akan mengganggu ekosistem laut dan berpotensi menyebabkan kepunahan beberapa spesies laut dan terumbu karang.
7. Abrasi pantai. Eksploitasi liar tidak hanya dilakukan di hutan yang ada di daratan, namun banyak juga dilakukan di hutan mangrove. Sementara itu, fungsi utama hutan mangrove adalah melindungi pantai dari terjangan ombak dan gelombang. Perusakan pada hutan mangrove adalah kehadiran niscaya abrasi.
8. Kerugian ekonomi. Hutan merupakan sumber daya alam, dan banyak manusia bergantung hidup pada hasil dari hutan. Jika hutan rusak maka akan mengganggu penghasilan masyarakat yang hidup disekitar hutan.
9. Kualitas hidup buruk. Erosi tanah akan membawa zat-zat

berbahaya yang ada di tanah seperti pupuk organik menuju sungai, danau dan sumber mata air lainnya. Hal ini akan mempengaruhi kualitas air bagi daerah yang terdampak bencana tersebut. Jika kualitas air tidak baik maka kualitas kesehatan masyarakat juga menjadi tidak baik.

Upaya penanggulangan dampak deforestasi tidak bisa sepenuhnya menangani semua dampak yang telah terjadi. Bahkan terkadang upaya yang dilakukan akan mengundang dampak tidak baik lainnya. Seperti upaya pemulihan ekonomi daerah terdampak bencana, membutuhkan pengalihan bahan produksi dan tenaga kerja dari suatu domain ekonomi ke daerah terdampak bencana tersebut, serta membutuhkan investasi untuk melakukan pemulihan ekonomi, maka upaya pemulihan ekonomi bagi daerah terdampak bencana pun akan berdampak buruk terhadap berbagai pihak. Upaya menggalakkan penanaman pohon untuk menanggulangi dampak "kekurangan pohon" akibat deforestasi mungkin akan efektif bagi penanggulangan erosi, siklus air yang tidak stabil, iklim tidak menentu, dan sebagainya. Namun upaya menanam pohon ini sama-sekali tidak bisa menanggulangi kepunahan spesies sekaligus problem ekosistem daratan yang diakibatkan deforestasi.

Sikap Normatif Islam tentang Deforestasi

Manusia diperintahkan untuk menjaga, merawat, dan melestarikan lingkungan termasuk hutan (Alvim dkk, 2020; Lawson dkk, 2020). Sebagaimana pesan ayat 30 Surah Al-Baqarah "... *Sungguh aku menciptakan manusia untuk menjadi khalifah di bumi...*" dan pesan ayat 72 Surah Al-Ahzab "*Kami telah menawarkan amanah untuk menjadi khalifah kepada langit, bumi dan gunung, lalu mereka enggan memikul amanah itu dan merasa khawatir akan mengkhianati amanah itu jika mereka menjalankannya, kemudian manusialah yang menerima amanah itu*". Manusia pun diberi kemampuan berinisiasi dan memiliki watak kreatif. Watak dan kemampuan ini sebagai bekal bagi manusia untuk mengelola alam dengan baik. Alih-alih memperbaiki, manusia justru gemar melakukan pengrusakan. Dalam hal ini, Islam juga punya perhatian terhadap potensi kemampuan manusia sehubungan dengan alam (Singh, 2020).

Pengrusakan dalam bentuk apapun terhadap alam tidaklah dibenarkan oleh Islam. Sejalan dengan hal ini, Islam (melalui Al-Quran

dan hadis) telah banyak memperingati manusia agar tidak melakukan pengrusakan alam. Ayat 77 Surah Al-Qashash menerangkan "... *Janganlah kalian berbuat kerusakan di muka bumi, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan*".

Ayat 205 Surah Al-Baqarah menyatakan "*Apabila berpaling (dari engkau atau berkuasa), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi serta merusak tanam-tanaman dan ternak. Allah tidak menyukai kerusakan*". Ayat 60 Surah Al-Baqarah menuturkan "...*Setiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah rezeki (yang diberikan) Allah dan janganlah melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan*".

Ayat 195 Surah Al-Baqarah menghimbau "...*Janganlah jerumuskan dirimu ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (yang tidak memicu suatu kebinasaan)*".

Ayat 59 Surah Al-Kahfi menuturkan bahwa "*Penduduk negeri-negeri itu telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zalim dan telah Kami tetapkan waktu bagi kebinasaan mereka*". Kezaliman yang dimaksud adalah tindakan merusak alam, dari hal ini diisyaratkan oleh Al-Quran bahwa akibat buruk dari tindak merusak alam pasti akan terjadi sesuai hukum alam itu sendiri.

Rasulullah bersabda "*Jagalah bumi karena bumi itu ibumu*", yang berarti tuntutan tegas bagi kaum muslim untuk memperlakukan bumi sama seperti memperlakukan seorang ibu (Al-Thabariy, Tanpa Tahun). Rasulullah bersabda "*Siapapun yang berbuat zalim terhadap tanah, ia akan disiksa dengan dikalungkan tanah dari tujuh lapisan bumi pada lehernya*" atau "*Siapapun yang berbuat zalim terhadap sejengkal tanah, ia akan disiksa dengan dikalungkan tanah dari tujuh lapisan bumi pada lehernya*" (Bukhari, 2002; Muslim, 1991). Sabda ini merupakan himbauan supaya jangan manusia kiranya jangan sampai berlaku zalim sekecil apapun dan dalam bentuk apapun terhadap tanah (Adang, 2019).

A. Rumusan Fikih Konservasi Hutan

1. Pelestarian Lingkungan hidup dalam Islam

Islam mewanti-wanti agar manusia tidak melakukan hal-hal yang dapat menyebabkan kerugian pada alam dan tata kehidupan dunia. Di samping itu, Islam juga mengajak manusia untuk

melakukan hal-hal yang sifatnya harmonis, serta aktif menjaga dan memberdayakan alam. Di dalam Al-Quran ayat 117 Surah Hud Allah SWT berfirman: "*Tuhanmu tidak akan membinasakan negeri-negeri secara zalim sedangkan penduduknya berbuat kebaikan terhadap alam dan melakukan perbaikan berkesinambungan pada alam*".

Perbedaan perlakuan alam kepada manusia yang merusak dan kepada manusia yang merawat dipertegas dalam ayat 28 Surah Shad "*Apakah (pantas) Kami menjadikan orang-orang yang beriman dan beramal saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di bumi? Pantaskah Kami menjadikan orang-orang yang bertakwa sama dengan para pendurhaka?*".

Ayat 19 Surah Al-Naml "*Dia berdoa, Ya Tuhanku, anugerahkanlah aku (ilham dan kemampuan) untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan untuk tetap mengerjakan kebajikan yang Engkau ridai*," mengajari kita bahwa perbuatan baik yang diinginkan harus berupa manifestasi dari nilai syukur atas nikmat. Alam semesta adalah nikmat agung dari Allah untuk manusia, jadi jika manusia dituntut bersyukur dapat diartikan bahwa manusia dituntut menjaga, melestarikan, dan berlaku harmonis terhadap alam.

Ayat 10 Surah Al-A'raf "*Sungguh, Kami benar-benar telah menempatkan kamu sekalian di bumi dan Kami sediakan di sana (bumi) penghidupan untukmu. (Akan tetapi,) sedikit sekali kamu bersyukur*," bahwa pada realitanya, manusia banyak yang tidak bersyukur.

Ayat 26 Surah Shad "*Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan benar dan janganlah mengikuti hawa nafsu karena (nafsu) akan menyesatkan engkau dari jalan Allah*'. Ayat ini mengajarkan bahwa makna khalifah di muka bumi erat kaitannya dengan tidak memperturutkan hawa nafsu. Dimana, semua tindakan pengrusakan terhadap alam bisa dinilai sebagai bentuk konkrit dari memperturutkan nafsu.

Rasulullah bersabda "*Pengasih akan dikasihi oleh Yang Maha Kasih. Kasihi semua yang ada di bumi maka semua yang ada di*

langit akan mengasihi kalian". Kasih di sini tidak hanya tentang hubungan antar sesama manusia, pun terkait kasih manusia terhadap alam, terhadap apapun yang ada di muka bumi.

Rasulullah bersabda "Semua makhluk adalah "keluarga tuhan". Dan manusia yang paling dicintai tuhan adalah yang paling memberi manfaat kepada seluruh anggota keluarga tuhan (semua makhluk lainnya)". Nilai pokok dalam hadis ini, pemberian manfaat dan satu-kesatuan yang saling terhubung antara semua makhluk yang disimbolkan dengan "keluarga tuhan". Memberi manfaat terhadap makhluk adalah tuntutan yang harus dipenuhi oleh manusia agar lebih dicintai oleh tuhan. Secara umum dalam hubungan manusia dengan alam terdapat tiga amanat yang harus dilaksanakan oleh manusia sebagai khalifah di muka bumi. Pertama adalah *al-i'tibar* yakni, manusia dituntut agar terus mempelajari dan memahami "rahasia" daripada seluruh ciptaan tuhan. Kedua adalah *al-intifa'* yakni, manusia dituntut untuk mendayagunakan sumber daya alam sebaik mungkin, penggunaan yang berorientasi maslahat. Ketiga adalah *al-ishlah* yakni, manusia diwajibkan untuk senantiasa menjaga, merawat dan melestarikan alam (Ratnasari, 2019).

2. Kewajiban Kolektif Pelestarian Hutan

Islam melarang umatnya untuk melakukan kerusakan karena kerusakan akan berakibat pada kehancuran kehidupan di bumi. Hal ini mengindikasikan bahwa upaya dan usaha pelestarian dan perlindungan alam termasuk hutan adalah kewajiban individual (*fardhu 'ain*). Al-Quran menegaskan bahwa kerusakan yang dilakukan sesungguhnya merupakan kerusakan yang akan menimpa dirimu sendiri begitu pula berbuat kebaikan, sebagaimana Firman-Nya:

> "*Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat, maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri (Qs. Al-Isrā': 7).*

Ayat lain tegas melarang menjatuhkan diri ke dalam lubang kebinasaan:

> "*...dan Janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai*

orang-orang yang berbuat baik." *(al-Baqarah: 195).*

Bila merusak hutan adalah merusak manusia, maka pada gilirannya pelaku pengrusakan hutan sesungguhnya merusak generasi mendatang. Surat al-An'ām ayat 165 mengkonfirmasi bahwa kita adalah penerus dari generasi sebelumnya untuk memakmurkan persada bumi supaya bumi sentiasa layak huni di masa mendatang. Surat Yunus ayat 14 melanjutkan bahwa kita sebagai penerus akan terus dipantau dan diperhatikan oleh Yang Maha Kuasa. Sementara al-Nisa ayat 9 mengingatkan jangan sampai kita meninggalkan generasi yang tidak memiliki harapan. "*Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka*." (al-Nisā: 9).

Secara khusus Nabi Muhammad SAW melarang menebang pohon tanpa alasan, sementara pohon itu memberikan manfaat kepada berbagai makhluk, "*Siapa saja yang menebang pohon bidara di tanah tandus yang menaungi orang yang bepergian dan hewan ternak, secara semena-mena dan tanpa alasan jelas, maka Allah akan merendam kepalanya ke dalam api*." (HR. Abu Daud). Bahkan dalam peperangan, Nabi SAW mewanti-wanti tidak menebang pohon, "Orang yang membunuh anak kecil, orang tua renta, membakar perkebunan kurma, menebang pohon berbuah, memburu kambing hanya untuk diambil kulitnya dosanya tetap tinggal sekembali dari peperangan." (HR Ahmad).

Abu Bakar, khalifah Nabi SAW yang pertama, menghayati amanat ini saat berorasi kepada pasukan perang, "*Aku berpesan hendaknya kalian bertakwa, jangan bermaksiat, jangan melampaui batas, jangan gentar, jangan robohkan gereja-sinagog, jangan hancurkan kebun kurma, jangan bakar pepohonan, jangan membunuh hewan ternak, jangan menebang pohon berbuah*, …" Di sisi lain, Rasulullah memotivasi umatnya untuk gemar menanam pohon, "*Seorang muslim yang menanam pohon, menabur benih, lalu pohon/tanaman itu dimakan oleh burung, manusia, dan binatang ternak, maka semua itu menjadi sedekah baginya*" (AL-Hindi, 1989; HR. Bukhari). Dalam riwayat Muslim, tersebut redaksi "*apa yang dicuri dari tanaman tersebut pasti dicatat sebagai sedekah bagi penanamnya*." Bahwa pencuri dihukum itu biasa dan semua

maklum, tapi penanam pohon yang mendapatkan pahala penting diutarakan secara jelas. Bahkan dalam kondisi sangat genting, yakni kiamat, Beliau tetap menganjurkan untuk menanam, "*Jika kiamat sudah terjadi dan kebetulan tangan kalian memegang batang kurma, sekiranya kalian sempat menggali, maka tanamlah ia*." (HR. Bukhari).

Melalui penjelasan ayat dan hadis diatas diketahui bahwa melakukan konservasi hutan dan melawan deforestasi adalah kewajiban yang bersifat individual (*fardhu 'ain*). Ini berarti tidak ada satupun muslim yang terlepas dari kewajiban ini meskipun sebagian besar umat manusia telah mengupayakan pelestarian hutan. Apabila kewajiban pelestarian hutan bersifat individual, maka tanggung-jawab atasnya bersifat kolektif. Tanggung jawab kolektif berhubungan dengan hukuman kolektif, yakni jika satu atau beberapa pihak melakukan pengrusakan terhadap hutan, maka yang menanggung akibat dan dampak kerusakan adalah semua bahkan pihak-pihak lain yang tidak terlibat.

Salah satu upaya praktis yang bisa dilakukan oleh seseorang untuk menjaga kelestarian hutan, antara lain; mengurangi penggunaan plastik, membuang sampah pada tempatnya, aktif dalam kegiatan kampanye lingkungan, tidak mendukung pemeliharaan satwa liar, menggunakan transportasi publik, memilih produk yang sudah tersertifikasi hasil dari pengelolaan hutan berkelanjutan, dan beberapa upaya lainnya.

B. Rekomendasi

1. Mendorong pemerintah untuk mengoptimalkan pelestarian hutan melalui koordinasi pelaksanaan pembinaan kesatuan pengelolaan hutan lindung, penanaman tanaman hutan dan rehabilitasi hutan.
2. Masyarakat harus mematuhi dan mendukung terhadap kebijakan pemerintah terkait pelestarian hutan dengan melakukan reboisasi, melindungi habitat yang ada di hutan, dan tidak menebang pohon sembarangan.
3. Lembaga atau badan di setiap daerah yang bergerak di bidang pelestarian hutan harus memberikan sosialisasi kepada masyarakat tentang tata cara merawat dan memelihara hutan, baik melalui pelatihan ataupun seminar.

BAB 6
PENUTUP

Kajian tentang Fikih SDGs dibagi ke dalam 3 (tiga) buku yang diuraikan berdasarkan empat pilar TPB/SDGs, yaitu pilar pembangunan sosial, pilar pembangunan hukum dan tata Kelola, pilar pembangunan ekonomi, dan pilar pembangunan lingkungan. Ketiga buku ini mengangkat 17 (tujuh belas) topik pembahasan yang telah dipilih dan disesuaikan dengan isu strategis yang sedang berkembang pada masing-masing tujuan pembangunan berkelanjutan. Pembahasan ini sekaligus meneguhkan posisi fikih sebagai instrumen keagamaan yang senantiasa relevan dengan perkembangan zaman (*Shalihun likulli al zaman wa al makan*).

Secara metodologi, kajian diawali dengan basis analisis permasalahan (*problem-based*) yang diperkuat dengan data-data ilmiah, perspektif fikih dan usul fikih sebagai instrumen metodologi keagamaan, dan diakhiri dengan rekomendasi. Perangkat *Maqashid as-Syari'ah* yang memuat prinsip-prinsip umum tentang relasi sosial keumatan, pelestarian lingkungan, serta keadilan ekonomi dan hukum, merupakan perbendaharaan khazanah keislaman yang perlu didekatkan dalam kehidupan umat. Meskipun di kalangan akademisi muslim praktik ini sudah biasa dilakukan, tetapi secara praktis penggunaan fikih dan usul fikih sebagai pijakan dalam pengambilan keputusan merupakan praktik yang perlu terus dikembangkan.

Pilar pembangunan sosial dalam konteks pembangunan berkelanjutan memiliki fokus pada terpenuhinya hak-hak dasar manusia seperti pengentasan kemiskinan, perlindungan sosial, pemenuhan gizi masyarakat, pelayanan kesehatan, pendidikan berkualitas, kesetaraan gender, dan penghapusan diskriminasi. Pemenuhan hak-hak dasar tersebut, dalam fikih islam dikenal dengan *al dharuriatul khams* atau

lima kebutuhan azasi yang meliputi: (1) memelihara agama (*hifdu al din*); (2) memelihara jiwa/kehidupan (*hifdu al-nafs*); (3) memelihara akal (*hifdu al-›aql*); (4) memelihara keturunan (*hifdu al- nasab*); dan (5) memelihara harta (*hifdu al-mal*). Kelima aspek tersebut merupakan pondasi bagi setiap manusia dalam menjalani kehidupan sosial, berbagi tanggung jawab, meningkatkan kualitas hidup, dan menumbuhkan empati demi terwujudnya kelestarian lingkungan.

Pilar pembangunan hukum dan tata kelola menekankan isu-isu kemanusiaan, keadilan, perdamaian, dan keteraturan hukum. Isu-isu fundamental pada pilar ini harus menjadi perhatian para pemangku kepentingan dalam membuat kebijakan. Sebesar apapun urgensinya, pembangunan tidak boleh mencederai hukum, sisi kemanusian, dan keadilan. Adagium fikih yang populer dan relevan dengan konteks ini adalah "*menolak kerusakan lebih diutamakan dari pada mendatangkan kemaslahatan (Dzar'ul Mafasid Muqaddamun ala Jalbi al Mashalih*)." Berdasarkan hal tersebut, fikih mendorong terwujudnya keseimbangan antara kepentingan menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan melalui konsep moderasi (*wasathiyah*). *Wasathiyah* menghendaki adanya keseimbangan antara tindakan dan mitigasi, antara akselerasi dan pengendalian, dan antara kondisi ideal dengan realita. Dengan *wasathiyah*, proses pembangunan akan selalu beriringan dengan nilai-nilai keadaban.

Pilar pembangunan ekonomi memiliki fokus pada pertumbuhan ekonomi, pemerataan kesejahteraan, inovasi teknologi, keuangan inklusif, dan penguatan infrastrukur pembangunan yang berkelanjutan. Pembangunan ekonomi menjadi salah satu topi yang banyak dibahas dalam kajian fikih. Dalam studi klasik dikenal dengan istilah *muamalah*, sedangkan dalam studi keilmuan Islam modern akademisi menyebutnya dengan istilah ekonomi syariah atau ekonomi Islam. Secara praktis, ekonomi syariah memiliki beberapa prinsip dasar, yaitu: (1) pengendalian harta individu untuk mencegah terjadinya dominasi; (2) distribusi pendapatan melalui kemudahan akses atas pekerjaaan yang layak; (3) optimalisasi bisnis melalui peningkatan kualitas produksi, pola pemasaran yang benar, dan distribusi yang proporsional; (4) akses keuangan atau pembiayaan yang mudah dan saling menguntungkan; (5) partisipasi sosial terhadap peningkatan ekonomi umat melalui pengelolaan dana sosial keagamaan; dan (6) transaksi muamalah yang

sesuai dengan akad-akad dalam fikih.

Pilar pembangunan lingkungan memiliki fokus pada terwujudnya kelestarian alam di tengah upaya membangun peradaban dunia. Pilar ini merevitalisasi paradigma kosmosentris demi menjamin *sustainability* kehidupan di muka bumi. Kosmosentris merupakan sebuah pandangan dasar tentang kesatuan sistem semesta, termasuk manusia. Dengan demikian, eksploitasi, perusakan dan alih fungsi yang tidak berimbang merupakan wujud dari perbuatan yang mengganggu keseimbangan alam. Secara teologis, paradigma kosmosentris sangat relevan dengan upaya memulihkan kembali keteraturan alam. Allah SWT dalam al-Qur'an surat al A'raf 56 melarang keras umat manusia untuk melakukan perusakan di muka bumi setelah Allah SWT menciptakan bumi ini dalam keadaan yang sempurna. Karena kesempurnaan itu, maka sejatinya bumi ini telah menyiapkan segala kebutuhan manusia untuk hidup di dalamnya tanpa harus merusaknya.

DAFTAR PUSTAKA

Aksin, N. (2018). Upah Dan Tenaga Kerja. Meta Yuridis, 1(2), 72–74.

Ali Jumuah, (2009), al-biah wa al-hifadz 'alayha min mandhurin islamiyyin, Mesir: Alwabell, Cet. I, h, 49-55.

A. Faiqil Faqih. (2020). Meninjau Ulang Kearifan Lokal Tanah Sangkolan https://thecolumnist.id/artikel/meninjau-ulang-kearifan-lokal-tanah-sangkolan-1338

A. Liliweri. (2014). Pengantar Studi Kebudayaan. Bandung: Nusamedia.

A. S. Ardan, et al., (2015). Need Assessment to Development of Biology Texbook for High School Class X-Based the Local Widsom of Timor. International Education Studies, 8 (4), h, 52-59.

Abd al-Malik bin Hasyim. (1995). Al-Sirah al-Nabawiyyah. Mesir: Mathba'ah Mushthafa al-Babiy al-Halabiy, 239/2.

Abdullah 'Abd al-Razzaq. (1987). Al-Mustasyfayat al-Islamiyah min Ashr al-Nabawiy ila Ashr al-Utsmaniy. Oman: Dar al-Dliya' li al-Nasyr wa al-Tawzi', 8-52.

Abdullah Khadir Hamd. (2017). Al-Kifayah fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur wa al-Dirayah. Lebanon: Dar al-Qalam, juz 4, halaman 269.

Abdul Muis Yusuf, Mohammad Taufik Makarao. (2011). Hukum Kehutanan Di Indonesia., hlm. 15.

Abi Hamid al-Ghazali. (1997). Al-Mushtasfa min ilmil Ushul. Beirut: Muassasah al-Risalah, juz 1, halaman 378.

Abu Daud. (tt). Sunan Abu Daud. Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah, juz 3, halaman 32.

Abu Ghuddah, Abdul Fattah. (2019). Ar-Rasūl al-Mu›allim. Mesir: Darus Salam.

Abu Nuaim al-Isfihani. (2017). Hilyah al-Auliya'. Kairo: Dar al-Atrak, juz 1, halaman 130.

Abu `Abdillah Muhammad bin Islami`il Al-Bukhari. (2002). Shahih Bukhari (Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002), juz 8, h. 329. No. hadis 2272.

Abu Al-Husain Muslim bin Al-Hajjaj, (1991). Shahih Muslim, (Beirut: Dar al-Kutub,1991), h. 1231 dengan No. Hadis 1612.

Abul Hasan Nuruddin al-Qari. (2002). Mirqat al-Mafatih Syarh Misykat al-Mashabih, vol. 7, hal. 2752, (Beirut: Dar al-Fikr), tahun 2002 M.

Adz-Dzahabi, Syamsuddin. (2010). Siyar A›lām an-Nubālā›. Beirut: Darul Kutub ‹Ilmiyah.

Adi Riyanto Suprayitno.(2008). Pelibatan Masyarakat Lokal: Upaya Memberdayakan Masyarakat Menuju Hutan Lestari. Jurnal Penyuluhan Kajian Analitik, September, Vol IV Nomor II, h, 135.

Agustiningsih, Dyah et al. (2012). "ANALISIS KUALITAS AIR DAN STRATEGI PENGENDALIAN PENCEMARAN AIR SUNGAI BLUKAR KABUPATEN KENDAL." Jurnal Presipitasi : Media Komunikasi dan Pengembangan Teknik Lingkungan 9(2): 64–71. https://ejournal.undip.ac.id/index.php/presipitasi/article/view/4928 (March 5, 2022).

Aidha, Cut Nurul. (2020). Indeks Kemiskinan Multidimensi Indonesia 2015-2018. Jakarta Selatan: Prakarsa.

Airkami.id. (2021). Era Baru Pengelolaan Air di DKI Jakarta. Tayang pada 17 Juni 2022. Diakses pada https://airkami.id/era-baru-pengelolaan-air-di-dki-jakarta/2/.

Ahmad bin Hanbal. (2001). Musnad Ahmad. Beirut: Muassasah al-Risalah, juz 16, halaman 114.

Ahmad bin Mushthafa al-Maraghiy. (1946). Tafsir al-Maraghiy. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Babiy al-Halabiy, 45/6-7.

Ahmad Isa. (2012). Tarikh al-Bimaristanat fi al-Islam. Kairo: Muassasah al-Hindawi, 7-94.

Al-Abyari, Ibrahim. (1984). Al-Mausu'ah al-Qur'aniyyah. Beirut: Mu'assalah Sijjil al-Arab.

Al-Alusi. (1415). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Adhim wa al-Sab' al-Matsani, volume IX, hal. 35, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,

1415 H.

Al-Alusiy, Syihabuddin. (1415). Ruh Al-Ma'ani. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Al-Anshari, Abu Yahya Zakariya. (2007). Fath Al-Wahhab. Beirut: Dar Ibn al-Shashah.

Al-Ashbihan. (1987). Kitab al-Amtsal fi al-Hadis al-Nabawi. India: al-Dar al-Salafiyah, juz 1, halaman 203.

Al-Andalusi, M. ibn H. (n.d.). Al-Muhalla bi al-Atsar. Dar al-Fikr.

Al-Anshari, Z. bin M. (1994). Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj at-Thullah (1st ed.). Dar al-Fikr.

Al-Bantani, M. N. (n.d.). Tausyaikh 'Ala Ibnu Qasim al-Ghazi. Al-Hidayah.

Al-Bukhari, M. bin I. (2017). Shahih al-Bukhari. Dar Thauq an-Najah.

Al-Buty, Muhammad Sa'id Ramadan. (1977). Dawabith al-Mashlahah fi as-Syari'ah al-Islamiyah. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Bukhari. (2001). Sahih al-Bukhari tahqiq. Beirut: Dar al-Thauq al-Naja, juz 9, halaman 101.

Al-Bukhariy, Muhammad bin Ismail. (1989). Al-Adab Al-Mufrad. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah. Hal. 104.

Al-Buthi, S. R. (1993). Al-Jihad fi al-Islam Kaifa Nafhamuh wa Kaifa Numarisuh. Dar al-Fikr.

Al-Darimi. (2000). Sunan al-Darimi. Saudi Arabia: Dar al-Mughni, juz 2 halaman 910, juz 3 halaman 1482.

Al-Daruquthni, Abu al-Hasan Ali. (2004). Sunan Al-Daruquthni. Beirut: Muassasah al-Resalah.

Aldrian, E., Karmini, M., dan Budiman. (2011). Adaptation and Mitigation of Climate Change in Indonesia (Adaptasi dan Mitigasi Perubahan Iklim di Indonesia). In Pusat Perubahan Iklim dan Kualitas Udara BMKG (Issue 2). www.bmkg.go.id

Al-Fasi, A. (1993). Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha (3rd ed.). Dar al-Gharb al-Islamy.

Al-Fasi, A. (1993). Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha (3rd ed.). Dar al-Gharb al-Islamy.

Al-Ghazali, A. H. (2022). Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazali. (1971). Al-Mustashfa min Ilm al-Ushul. Mesir: Syirkah at-Taba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah.

Al-Ghazali. (tt). Ihya' Ulum ad-Din. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Ghazaliy, Abu Hamid. Ihya' Ulum Al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d. Hal. 12.

Al-Haitamiy, Ibn Hajar. (1983). Tuhfah Al-Muhtaj Fi Syarh Al-Minhaj. Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra.

Al-Haitsami, Nuruddin Ali. 1992. Majma'a az-Zawa'id wa Manba'al Fawa'id. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Hattab, M. bin M. (1992). Mawahib al-Jalil fi Syarh Mukhtashar al-Khalil (3rd ed.). Dar al-Fikr.

Al-Jauziyyah, I. Q. (2002). I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin. Dar Ibn al-Jauzy, In 7 (p. 528).

Al-Jayyoosi, O. R. (2015). Islam and Sustainable Development. In Syria Studies (Vol. 7, Issue 1). Gower Publishing Lited. https://www.researchgate.net/publication/269107473_What_is_governance/link/548173090cf22525dcb61443/download%0Ahttp://www.econ.upf.edu/~reynal/Civil wars_12December2010.pdf%0Ahttps://think-asia.org/handle/11540/8282%0Ahttps://www.jstor.org/stable/41857625

Al-Juwainy. (2007). Nihayah al-Mathlab fi Dirayah al-Madzhab. Mesir: Dar al-Mihaj, 8, 370.

Ali Jum'ah, (2009). al-Bi'ah wa al-Hifahz 'alaiha min Mandhur Islami, (Kairo: al-Wabil al-Shayyib, 2009), 83.

Al-Jamal, S. bin U. (n.d.). Futuhat al-Wahhab bi Syarh Manhaj at-Thullab. Dar al-Fikr.

Al-Juwayni, I. al-H. (1997). Al-Burhan fi Ushul al-FIqh. Dar al-Kutub al-'Alamiyyah.

Al-Jayyoosi, O. R. (2015). Islam and Sustainable Development. In Syria Studies (Vol. 7, Issue 1). Gower Publishing Lited. https://www.researchgate.net/publication/269107473_What_is_governance/link/548173090cf22525dcb61443/download%0Ahttp://www.econ.upf.edu/~reynal/Civil wars_12December2010.

pdf%0Ahttps://think-asia.org/handle/11540/8282%0Ahttps://www.jstor.org/stable/41857625

Al-Juwainiy. (2007). Nihayah Al-Mathalab Fi Dirayati Al-Madzhab. Mesir: Dar al-Minhaj. Hal. 419–420.

Al-Kahlani, Muhammad bin Ismail. (1960). Subul Al-Salam. Kairo: Musthafa al-Baba.

Al-Khayyath, Abdul Aziz. (1989). Nazrah al-Islama li al-Amal wa Atsaruhu li at-Tanmiyyat. Mesir: Dar as-Salam.

Al-Mahally, Jalaluddin Jaluddin. (2003). Syarh Jam'u Al-Jawami'. Beirut: Dar al-Fikr. Hal 57.

Al-Maqdisi, Syaikh 'Ilmi Zadah. (1904). "Fath Ar-Rahman Li Talib Ayat Al-Qur'an." : 62.

Al-Maturidiy, Ta'wilat Ahli al-Sunnah, volume IV, hal. 481.

Al-Mausu'ah. (1427) al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah, hal. 108 – 110, volume XXV, (Mesir: Dar al-Shafwah), cetakan I, 1427 H.

Al-Mawardi. (1989). Al-Ahkam as-Sulthaniyyah. Beirut: Dar al-Kutub wa al-Ilmiyyah.

Al-Mubayyadl, Muhammad Ahmad. (2005). Mashlahah Hifdz Al-Nafs Fî Al-Syarî'ah Al-Islâmiyah. Kairo: Muassasah al-Mukhta>r.

Al-Muttaqiy al-Hindi, Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al, hal. 475, vol. 4, (Muassasat al-Risalah), cetakan V, 1981 M.

An-Naisaburi, Imam Muslim ibn Hajjaj. (2013). Shahīh Muslim. Beirut: Darul Kutub ‹Ilmiyah.

An-Nawawi, Muhammad bin ‹Umar. (2019). Marāh Labīd. Beirut: Darul Kutub ‹Ilmiyah.

An-Nawawi, Yahya ibn Syaraf. (2015). Tahdzīb al-Asmā› wa al-Lughah. Beirut: Darul Kutub ‹Ilmiyah.

An-Naisaburi, M. bin A.-H. (2017). Shahih Muslim. Dar Ihya' Turats al-Araby.

An-Nawawi, Y. bin S. (2014). Al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab. Dar al-Fikr.

Al-Nasa>iy, Ahmad bin Ali bin Syu'aib. (1986). Sunan Al-Nasa>iy. Aleppo: Maktabah al-Mat}bu'ah al-Isla>miyah. Hal. 239.

Al-Nawawi, Muhyiddin Abi Yahya Zakariyah. (1392). Syarh Mulim. Damaskus: Dar Ihya' Turast al-Arabiy.

Al-Qardlawi, Y. (1997). Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam. Maktabah Wahbah.

Al-Qarafi, A. bin I. (1994). Ad-Dzakhirah. Dar al-Gharb al-Islamy.

Al-Qardlawi, Y. (1973). Fiqh az-Zakat Dirasah Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Dlau' al-Qur'an wa as-Sunnah. Mu'assasah ar-Risalah.

Al-Qardlawi, Y. (2001). Ri'ayat al-Bi'ah fi Syari'at al-Islam. Dar as-Syuruq.

Al-Razi, Fakhruddin. (1420). Mafatih Al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya' Turast al-Arabiy.

Al-Samarqandi, Bahr al-'Ulum, vol II, hal. 254.

Al-Sarakhsyi. (1993). Al-Mabsuth. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syatibiy. (1997). Al-Muwafaqat. ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Ali Salman. Beirut: Dar Ibn Affan.

Al-Syatibiy. (1997). Al-Muwafaqat. Edited by Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Ali Salman. Beirut: Dar Ibn Affan. Hal 5-8.

Al-Syawkani, Muhammad bin 'Ali. (1973). Nail Al-Awthar. Lebanon: Dar al-Jil.

Al-Thabari, Abu Ja'far. (2000). Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an. Beirut: Muassasah al-Resalah.

Al-Tharablisy, Syamsuddin. (1992). Mawahib Al-Jalil. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Zuhaily, Wahbah. Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuhu. Damaskus: Dar al-Fikr, n.d. Hal. 4545.

Ali al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bi al-Husain.(tt). As-Sunan al-Kubra. Haidar Abad: Da'irah al-Ma'arif an-Nizhamiyyah.

Alisjahbana, A. S., & Murniningtyas, E. (2018). Tujuan Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia (Vol. 3, Issue 2).

Annita Olo, dkk. (2021). Hubungan Faktor Air dan Sanitasi dengan Kejadian Stunting pada Balita di Indonesia. Jurnal Obses: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini. Vol 5. 10.31004/obsesi.v5i2.788

Andrea Lidwina. (2019). Siapa Pasar Ekspor Lobster Terbesar Indonesia?. Diakses pada 23 Mei 2022, dari https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2019/12/23/siapa-pasar-ekspor-lobster-terbesar-

indonesia.

An-Nasai, A. bin S. (2001). As-Sunan al-Kubra. Mu'assasah ar-Risalah.

Aravik, H. (2015). Konsep Buruh Dalam Perspektif Islam. Islamic Banking, 4(1), 1–10.

Ar-Raisuni, A. (2014). al-Fikr al-Maqashidy Qawaiduh wa Fawaiduh. Dar al-Kalimah.

Ar-Rāzi, Fakhruddīn. (2012). At-Tafsīr al-Kabīr. Mesir: Darul Hadis.

Asdak, Chay. (2002). "Hutan Dan Perilaku Aliran Air: Klarifikasi Keberadaan Hutan Dan Pengaruhnya Terhadap Banjir Dan Kekurangan Air (Forest and Stream Flow Behaviour: Clarification on Forest Relation With Flood and Drought Issues)." Jurnal Manusia dan Lingkungan 9(1): 40–49. https://jurnal.ugm.ac.id/JML/article/view/18587.

As-Shābūny, Muhammad Ali. (2004). Tafsīr ayāt al-Ahkām. Beirut: Dār Ibn Abbūd.

As-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman.(tt). Al-Asybah wa an-Nazhair. Syirkah an-Nur Aziz.

As-Syatibi, tt. Al-Muwafaqat. Kairo: at-Tijariyyah

As-Syanqithi, Muhammad Amin. (2012).Adlwā› al-Bayān. Mesir: Darul Hadis.

As-Syathibi, I. bin M. (1997). Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah. In 7. Dar Ibn Affan.

As-Sya'rani, A. W. (n.d.). Al-Minah as-Saniyyah 'ala al-Washiyyah al-Matbuliyyah. Al-Hidayah.

Asyur, M. T. (2004). Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah. Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Qatar.
Asyur, M. T. (2004). Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah. Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Qatar.
Asyur, Thaher ben. (1984). Al-Tah}ri>r Wa Al-Tanwi>r. Tunis: al-Da>r al-Tu>nisiyah.

Asyur, Thaher ben. (2011). Maqashid Al-Syariah Al-Islamiyah. Tunis: Dar al-Salam. Hal 36.

Athiyah, Jamaluddin. (2011). Nahwa Taf`il Maqashid Al-Syari'ah. 4th ed. Beirut: Dar al-Fikr.

Auda, J. (2012). Maqashid as-Syari'ah ka Falsafatin li at-Tasyri' al-Islamy: Ru'yah Manzhumiyyah. al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamy.

Audah, Abdul Qadir. (1984). Al-Mal Wa Al-Hukm Fi Al-Islam. V. Riyadh: al-Dar al-Sa'udiyah. Hal. 49.

As-Syaukani, M. bin A. (1993). Nail al-Authar. Dar al-Hadits.

Auda, J. (2021). Al-Manhajiyyah al-Maqashidiyyah Nahwa 'I'adah Shiyaghah Mu'ashirah li al-Ijtihad al-Islamy. Dar al-Maqashid. https://books.google.co.id/books?id=AMQrEAAAQBAJ

At-Thabari, A. J. M. (1997). Tarikh at-Thabari. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Az-Zuhaily, W. (2008). Qadlaya al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'ashir. Dar al-Fikr.

Az-Zuhaily, W. (2009). Ushul al-Fiqh al-Islamy. Dar al-Fikr al-Mu'ashir.

Az-Zarqa', Ahmad Muhammad. 1991. Syarah al-Qawaid al-Fiqhiyyah. Damaskus: Darul Qalam.

Az-Zuhaili, Wahbah. 1987. Ushul Fiqh al-Islami. Beirut: Dar al-Fikr.

Az-Zuhaily, W. (2001). Uṣūl al-Fiqh Islāmy. Dar Fikr.

Badan Pusat Statistik Indonesia, (2021) Statistik Indonesia 2021, hal 224.

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). (2013). Makanan dan Minuman dalam Perspektif Al-Qur›an dan Sains.

Badan Pusat Statistik. (2019). Profil Statistik Kesehatan 2019. Jakarta: Badan Pusat Statistik.

Badan Pusat Statistik. (2021). Profil Statistik Kesehatan 2021. Jakarta: Badan Pusat Statistik.

Badan Pusat Statistik. (2021). Statistik Pendidikan 2021. Jakarta: Badan Pusat Statistik.

Badrun, Ubedilah. 2021. "Catatan Akhir Tahun Era Infrastruktur Jokowi Kopong". Radar Bekasi.

Bappenas, Metadata Indikator: Pilar Pembangunan Lingkungan, II. (Kedeputian Bidang Kemaritiman dan Sumber Daya Alam, Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional. Isi, 2020), 132.

Bappenas. (2017). TERJEMAHAN TUJUAN dan TARGET GLOBAL TUJUAN PEMBANGUNAN BERKELANJUTAN (TPB)/

SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS (SDGs).

Bappenas. (2019). National Adaptation Plan Executive Summary.

Bappenas. (2020). Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJMN) 2020-2024. Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional. Jakarta.

Baidlawi, Z. (2005). Kredo Kebebasan Beragama. PSAP.

Batthal, Ibn. (2003). Syarh Shahih Bukhari. Riyadh: Maktabah al-Rusyd.

Beritagar.id. 2021. Nilai Dan Volume Ekspor Lobster, 2012-2020. Diakses pada 23 Mei 2022, dari https://lokadata.beritagar.id/chart/preview/nilai-dan-volume-ekspor-lobster-2012-2020-1594187709#.

Bakri Syattha al-Dimyathi. (1997). Lanah al-Thalibin. Beirut: Dar al-Fikr, juz 3, halaman 354.

Bin Abdissalam, I. (1991). Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam. Dar Ummu al-Qura.

BPJS Bermasalah dalam Pandangan Hukum Islam (Hasil Bahtsul Masa'il Nasional Dalam Rangka Haul Majemuk Pondok Pesantren Sukorejo), https://serambimata.com/2016/03/01/bpjs-bermasalah-dalam-pandangan-hukum-islam-hasil-bahtsul-masail-nasional-dalam-rangka-haul-majemuk-pondok-pesantren-sukorejo/, diakses pada 07/08/2022.

BPS. (2020). Bauran Energi Terbarukan Indonesia Capai 11,5% Hingga 2020. Katadata. https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/12/21/bauran-energi-terbarukan-indonesia-capai-115-hingga-2020

Budiman, L., & Hastangka. (2020). Nawacita, Pancasila, dan Ideologi Politik Pembangunan Nasional. Civicus : Pendidikan-Penelitian-Pengabdian Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan, 8(2), 148–154. https://doi.org/10.31764/civicus.v8i2.3017

C. Adang. (2019) Islam as the inborn religion of mankind: the concept of fiṭra in the works of Ibn Ḥazm Al-Qanṭara. 21 2, h. 391.

Charities Aid Foundation. (2021). World Giving (Issue June). www.cafonline.org

Citra Harina, R. D. (2019). Politik Hukum Pembaruan Undang-Undang Nomor 9 Tahun 1961 Tentang Pengumpulan Uang Atau Barang Dalam Kegiatan Filantropi Di Indonesia. Jurnal Lex Renaissance,

4(1), 179–203. https://doi.org/10.20885/jlr.vol4.iss1.art10

D. Ratnasari. (2019). Sheikh Mahfudz at-Tarmasi's thought on islamic education Jurnal Pendidikan Islam. 8 1, h. 95-119. Bandingkan dengan: J. La Fua, R. U. Nurlila, F. Gunawan, & I. S. Wekke 2018 Islamic education on formation of environmental awareness in Indonesian Islamic Boarding Schools In IOP Conference Series: Earth and Environmental Science. IOP Publishing. 156 1.

David W. Tschanz. (March-April 2017). The Islamic Roots of the Modern Hospital. AramcoWorld Vol. 68, No. 2, 26.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1989). Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka.

Deklarasi Islam tentang Perubahan Iklim Global, 1 (2015).

Delfiyanti, "Pengaturan Pencemaran Udara Lintas Batas Ditinjau dari Hukum Lingkungan Internasional" Jurnal Ilmu Hukum Yustisia: Volume 20 Nomor 2 (Juli – Desember) 2013, hlm. 24.

Dina K. B. dan Hasanah H. (2020_. Analisis PermenKP No. 12/2020 Terkait Kebijakan Ekspor Benih Lobster berdasarkan Prinsip Pembangunan Berkelanjutan pada New Normal. Jurnal Hukum Lingkungan Indonesia. Vol. 7, No. 1, hal. 48.

Dimyathi, M. S. (n.d.). Hasyiyah 'I'anat at-Thalibin. Al-Hidayah.

Dinanti, D. (2020). Pemanfaatan Kotoran Ternak Sebagai Energi Terbarukan Melalui Pembangunan Biodigester Komunal. Rekayasa Mesin, March, 383–393.

Elfride Isai Maranatha dan Ika Merdekawati Kusmayadi. (2020). Konstruksi Pemberitaan Kebakaran Hutan dan Lahan pada Tribun Jambi Kajian Jurnalisme Volume 03 Nomor 02 Tahun 2020, h. 154.

Elsi, Elsa, Sahat P Manalu, Dasuki Dasuki, and Aria Kusuma. (2019). "KARAKTERISTIK RUMAH TANGGA PENGGUNA AIR MINUM KEMASAN DAN ISI ULANG DI INDONESIA." JURNAL EKOLOGI KESEHATAN 17(3): 155–64. https://ejournal2.litbang.kemkes.go.id/index.php/jek/article/view/319.

Elysia, Vita. (2018). "Air Dan Sanitasi : Dimana Posisi Indonesia." Peran Matematika, Sains, dan Teknologi dalam Mencapai Tujuan Pembangunan Berkelanjutan/SDGs: 157–79. http://repository.ut.ac.id/7467/.

Encep, S. (2018). Inovasi Pembiayaan Syariah Bank Syariah Berdasarkan Pendekatan Akad. Prosiding Seminar Nasional Prodi Hukum Ekonomi Syariah, 2, 108–120.

Erlania et al. (2017). "Status Pengelolaan Sumberdaya Benih Lobster Untuk Mendukung Perikanan Budidaya: Studi Kasus Perairan Pulau Lombok,". Jurnal Kebijakan Perikanan Indonesia. Vol 8, no. 2, hal. 86

Fachruddin M Mangunjaya. (2019). Yayasan Obor Indonesia Konservasi Alam Dalam Islam. 2nd ed. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Faishal, Badroen. (2007). Etika Bisnis Dalam Islam. Jakarta: Kencana. Hal. 2.

Fakhr al-Din al-Raziy. (1420 H). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Araby. Cetakan ke 3, 15/381-511.

Fakhruddin al-Razi. (2000). Mafatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya' al-Turast al-Arabi, juz 20, halaman 225.

Fakhruddin al-Razi. (2003). Tafsir Mafatihul Ghaib. Mesir: Maktabah Taufiqiyah, juz 6, halaman 184.

Faradis, R., & Afifah, U. N. (2019). Indeks Komposit Pembangunan Infrastruktur Provinsi-Provinsi di Indonesia. Jurnal Ekonomi Dan Pembangunan Indonesia, 20(1), 33–55. https://doi.org/10.21002/jepi.v20i1.1108

Febriyani, D., & Mursidah, I. (2020). Ekonomi dan Perbankan Syariah di Tengah Era Digital. Muamalatuna; Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, 12(2), 1–14.

Filantropi kesehatan. (2021). Indonesia Kembali Dikukuhkan Jadi Negara Paling Dermawan di Dunia. https://filantropikesehatan.net/web/indonesia-kembali-dikukuhkan-jadi-negara-paling-dermawan-di-dunia/

Frita, N., Hamdani, I., & Devi, A. (2021). Pengaruh Inklusi Keuangan dan Bank Syariah terhadap Infrastruktur Nasional Dan Pertumbuhan Ekonomi Dalam Program SDGs. El-Mal: Jurnal Kajian Ekonomi & Bisnis Islam, 5(1), 155–182.

Franco J. at al. (2012). The Global Water Grab. hal. 35.

Ghazali, A. M., Ubaid, A., Wardhana, A. R., Masud, I., Mohammad, J., Ma'afi, M., Wahid, M., dan Budiarto, R. (2017). Fikih Energi

Terbarukan: Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS) (M. Wahid (ed.)). LAKPESDAM-PBNU.

Gultom, Rifyal Zuhdi. 2020. Pembangunan Infrastruktur dalam Islam: Tinjauan Ekonomi dan Sosial. Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam. Vol, 6.

Habibullah. (2017). Perlindungan Sosial Komprehensif di Indonesia. Vol 3, No 1.

Hafidhuddin, Didin. (1999). Beberapa Pandangan Tentang Kemiskinan. Jakarta: Republika.

Hajjaj, Abul Husain Muslim bin. (1955). Shahih Muslim. Beirut: Dar Ihya' Turast al-Arabiy. Hal. 1227.

Hakim, Budi Rahmat, Abdul Hafiz Sairazi, and Nasrullah. (2021). "Paradigma Fikih Sungai: Telaah Kebijakan Pemerintah Dan Pemahamaan Masyarakat Terhadap Konservasi Sungai Di Kota Banjarmasin." Jurnal Hadratul Madaniyah 8(1): 1–12.

Hakim, A. (2020). Menekan Angka Kesenjangan Sosial di Indonesia melalui Sustainable Development Goals Perspektif Ekonomi Islam. Jurnal BAABU AL-ILMI: Ekonomi Dan Perbankan Syariah, 5(2), 179–189. https://doi.org/10.29300/ba.v5i2.3365

Hastuti, dkk. (2021). Kendala Mewujudkan Pembangunan Inklusif Penyandang Disabilitas. Jakarta: The SMERU Research Institute.

Hartati, Y. S. (2021). Analisis Pertumbuhan Ekonomi Inklusif Di Indonesia. Jurnal Ekonomi Dan Bisnis, 12(1), 79–92.

Heriyanto, H. (2007). Respon Realisme Islam terhadap Krisis Lingkungan. In Menanam Sebelum Kiamat Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup.

Herlina, Muria. (2018). Strategi Penanggulangan Kemiskinan. Surabaya: Muara Karya.

Hermansyah. (2020). "Dampak Kerusakan Lingkungan Ekosistem Terumbu Karang". Jurnal kependudukan dan pembangunan lingkungan. Vol. 1, no. 3, hal. 46–47.

Hibban, Abu Hatim Muhammad bin. (1988). Shahih Ibn Hibban. Beirut: Muassasah al-Resalah. Hal. 340.

Hidayati, I. N. N. (2017). Pengupahan dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif. Az Zarqa, 9(2), 184–208.

http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/43722#filepdf. Diakses 12 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

http://islamport.com/w/ftw/Web/432/4450.htm Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/peringatan-hari-perempuan-internasional-2022-dan-peluncuran-catatan-tahunan-tentang-kekerasan-berbasis-gender-terhadap-perempuan. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://kumparan.com/beritaanaksurabaya/survei-kampus-masuk-tiga-besar-lokasi-terjadinyakekerasan-seksual-1x4lWrote7j/1. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://kupipedia.id/index.php/Helmi_Ali. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://news.detik.com/berita/d-4635791/hasil-lengkap-survei-krpa-soal-relasi-pelecehan-seksual-dengan-pakaian. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://sanadmedia.com/post/gugatan-al-azhar-atas-tuduhan-normalisasi-kdrt. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://mubadalah.id/basis-taaruf-adalah-pengakuan-pengetahuan-dan-kesepakatan/. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://sdgs.bappenas.go.id/perempuan-dan-tujuan-pembangunan-berkelanjutan-sdgs/. Diakses 9 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://sdgs.jakarta.go.id/detil-sdgs/perdamaian-keadilan-dan-kelembagaan-yang-tangguh. Diakses 6 April 2022 jam 18.00 WIB.

https://www.antaranews.com/berita/1861340/alissa-wahid-tujuan-ke-16-sdgs-masih-jadi-pekerjaan-global. Diakses 6 April 2022 jam 18.00 WIB.

https://www.kemenkopmk.go.id/partisipasi-politik-perempuan-di-indonesia-penting-bagi-kemajuan-bangsa. Diakses 12 Maret 2022, jam 10.32 WIB.

https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2020/7/13/1480/penegakan-ham-di-indonesia-belum-mengalami-kemajuan.html. Diakses 6 April 2022 jam 18.00 WIB.

https://sdgs.bappenas.go.id/tujuan-16/. Diakses 6 April 2022 jam 18.00 WIB.

https://www.sdg2030indonesia.org/page/24-tujuan-enambelas. Diakses 6 April 2022 jam 18.00 WIB.

https://simlitbangdiklat.kemenag.go.id/simlitbang/spdata/upload/dokumen-penelitian/1586237704Exsum_Penelitian_KUB_2019.pdf. Diakses 6 April 2022 jam 18.00 WIB.

Husain, Syadzi Mudzaffar. (2016). "Asalib Al-Syari'ah Al-Islamiyah Fi Himayat Al-Ma' Min Al-Talawwuts." مجلة الكوفة للعلوم القانونية والسياسية.

Husnul Muna Bella dan Sri Rahayu. (2021). Alih Fungsi Lahan Hutan Menjadi Lahan Pertanian. Prossidding. SemNas. Peningkatan Mutu Pendidikan Volume 2 Nomor 1, Januari 2021 Halaman 88-91

Hutabarat, B. A. (2018). Kebijakan Diskriminatif Dan Kekerasan Agama. Jurnal Ilmiah Musik Dan Agama, 1(2), 1–14.

I W. Suastra. (2010). Model Pembelajaran Sains Berbasis Budaya Lokal Untuk Mengembangkan Potensi Dasar Sains dan Nilai Kearifan Lokal di SMP. Jurnal Pendidikan dan Pengajaran. Vol 43. No 1, h. 8-16.

Ibn 'Abdissalam, A. A. (2014). Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Sa'd, vol I, hal. 540.

Ibn Abd as-Salam as-Sulami. 1999. Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ibn Abidin, M. A. (1992). Radd al-Mukhtar 'ala Durr al-Muktar. Dar al-Fikr.

Ibnu Rusyd, M. bin A. (2004). Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid. Dar al-Hadits.

Ibnu Batthal. (2003). Syarh al-Bukhari li ibn al-Batthal. Riyadh: Maktabah al-Rusyd. Juz 8, halaman 407.

Ibnu Hajar al-Asqalani. (tt). Fath al-Bari Syarh al-Shahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Juz 6, halaman 527.

Ibnu Jarir al-Thabari. (2000). Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an. Mesir: Muassasah al-Risalah. Juz 23, halaman 403.

Ibnu Majah. (tt). Sunan Ibnu Majah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, juz 1 halaman 602, juz 2 halaman 84 dan 773, juz 4 halaman 634.

Ibnu Sa'ad. (1990). Al-Thabaqat al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, juz 4, halaman 243.

Ibrahim, I. S., & Akhmad, B. A. (2014). Komunikasi dan Komodifikasi; Mengkaji Media dan Budaya Dalam Dinamika Globalisasi (1st ed.). Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Indriyani, Ika Arinia. (2015). Pelayanan Publik dan Pemenuhan Hak Difabel. Jurnal Inklusi. 2(1). 2-20. https://doi.org/10.14421/ijds.020109

Imam al-Thabariy, Al-Kabiir. Nomor hadis: 4596. Bisa dibandingkan dengan: T. Kozai, & G. Niu (2020) Role of the plant factory with artificial lighting (PFAL) in urban areas. In Plant Factory. Academic Press, h. 7-34.

Isa, Hanna' Fahmi Ahmad. (2018). "Himayat Al-Syari'ah Al-Islamiyah Li Al-Bi'ah Al-Thabi'iyah." مجلة كلية الشريعة و القانون بطنطا: مجلة فصلية علمية محكمة 33(1): 144–397. https://mksq.journals.ekb.eg/article_18602.html (February 19, 2022).

Iskandar, Azwar, and Khaerul Aqbar. 2019. "Green Economy Indonesia Dalam Perspektif Maqashid Syari'ah (Indonesia's Green Economy in the Perspective of Maqashid Syari'ah)". AL-MASHRAFIYAH: Jurnal Ekonomi, Keuangan, dan Perbankan Syariah 3, no. 2, hal 83–94.

Ismail al-Bukhari. (2001). Sahih Bukhari. Beirut: Dar al-Thauq al-Naja, juz 6, halaman 156.

Ismawati, Riva, Rina Rahayu, and Nuryunita Dewantari. (2020). "Kualitas Mata Air Sembir Untuk Pemenuhan Kebutuhan Air Bersih." Indonesian Journal of Natural Science Education (IJNSE) 03(1).

Irhamsyah, F. (2019). Sustainable Development Goals (SDGs) dan Dampaknya Bagi Ketahanan Nasional. Jurnal Kajian Lemhanas RI, 38(2), 45–54.

Jalal al-Din al-Suyuthi, al-Asybah wa al-Nadhair, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), 121.

Jalaluddin al-Suyuthi. (1990). Al-Asybah wa al-Nadzair. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1, 121.

Jalil, Abdul. (2013). Spritual Enterpreneurship: Transformasi Spritualitas Kewirausahaan. Yogyakarta: LKIS.

Jumu'ah, Ali. (2009). "Al-Bi'ah Wa Al-Huffaz 'Alaiha Min Manzur Islami".

Jur. Andi Hamzah, Penegakan Hukum Lingkungan, 2008, hlm. 8-14.

K. Kongprasertamorn. (2007). Local Wisdom, Environmental Protection and Community Development: the Clam Farmers in Tambon bangkhunsai, Phetchaburi province, Thailand. Journal of Humanities, 10 (1), h, 1-10.

K. Singh, (2020), Tracing environmental ethics in the HolyQur'an. Studies in Indian Place Names. 40 1, h. 1519-1523.

Kalim, Abd. (2017). "FIQIH BERWAWASAN SPIRITUALISASI EKOLOGI (Kajian Materi Fiqih Ekologi)." GENETIKA 1(1): 188–201. https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Genetika/article/view/3669 (February 18, 2022).

Kamali, M. H. (2016). Islam and Sustainable Development. ICR Journal, 7(1), 8–26. https://doi.org/10.52282/icr.v7i1.281

Kamea, H. C. (2016). Penegakan Hukum Pidana Terhadap Kejahatan Perdagangan Orang Menurut Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007. Lex Crimen, 5(2), 126–132. https://doi.org/doi.org/10.1016/j.jplph.2009.07.006%0A

Katsir, Ibn. (1999). Tafsir Al-Qur'an Al-Karim. Beirut: Dar Thayyibah.

Katsir, Ibnu. (tt). Tafsir al-Qur'an al-Karim. Libannon: Maktabah Aulad li as-Syaikh li at-Turast.

Kelly Levin, S. B. dan R. C. (2022). 6 Temuan Besar dari Laporan IPCC 2022 tentang Dampak Iklim, Adaptasi, dan Kerentanan _ WRI Indonesia. WRI Indonesia.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia. Deforestasi Indonesia Turun, Terendah dalam Sejarah. https://www.menlhk.go.id/site/single_post/3640/deforestasi-indonesia-turun-terendah-dalam

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. (2021). Buku Saku SSGI Tingkat Nasional, Provinsi, dan Kabupaten/Kota Tahun 2021.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. (2018). Laporan Nasional Riskesdas 2018.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. (2018). Pedoman Strategi Komunikasi Perubahan Perilaku dalam Percepatan Penurunan Stunting di Indonesia.

Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan. (2018). Strategi Nasional Percepatan Pencegahan Anak Kerdil (Stunting) Periode 2018-2024.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2016). Gambaran Sekolah Inklusif di Indonesia. Jakarta: Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2011). Pedoman Umum Penyelenggaraan Pendidikan Inklusif (Sesuai Permendiknas No 70 Tahun 2009). Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Kementerian PPN/Bappenas dan Direktorat Jenderal Anggaran Kementerian Keuangan. (2020). Ringkasan Output Kementerian/ Lembaga Tahun 2020 yang Mendukung Percepatan Penurunan Stunting.

Kementerian PPN/Bappenas. (2017). Buku Saku: Terjemahan Tujuan dan Target Global Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB)/ Sustainable Development Goals (SDGs). Jakarta: Kementerian PPN/Bappenas. Halaman 22.

Kementerian PPN/Bappenas. (2020). Metadata Indikator: Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (TPB) Sustainable Development Goals (SDGs), Pilar Pembangunan Sosial. Jakarta: Kedeputian Bidang Kemaritiman dan Sumber Daya Alam Kementerian PPN/ Bappenas. Halaman 196.

Kementerian PPN. (2017). Peta Jalan Sustainable Development Goals (SDGs) di Indonesia. Kementerian PPN/Bappenas.

Kementerian PPN/Bappenas. (2018). Pedoman Pelaksanaan Intervensi Penurunan Stunting Terintegrasi di Kabupaten/Kota.

Kementerian Wakaf Kuwait, T. P. (2015). Al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah. Dar as-Salasil.

Khadijah al-Nabrawi. (2006). Mausu'ah Huquq al-Insan fi al-Islam. Mesir: Dar al-Salam, halaman 4, 223, 275.

Khallaf, A. W. (1976). 'Ilmu Ushul al-FIqh. Dar al-Qalam.

Khallaf, Abdul Wahhab. (1978). Ilmu Ushul Al-Fikih. 2nd ed. Lebanon:

Dar al-Fikr.

Khalāf, Abd al-Wahhāb. (2008). 'Ilm Ushūl al-Fiqh. Mesir: Dar al-Qāhirah.

Khasanah, Umrotul. (2010). Manajemen Zakat Modern; Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat. Malang: UIN Press.

Khumaidi, Ali, Tuntun Rahayu, and Lydia Darmiyanti. (2019). "Sosialisasi Penanganan Air Limbah Rumah Tangga Di Karawang." Jurnal SOLMA 8(2): 287–94. https://journal.uhamka.ac.id/index.php/solma/article/view/3165 (March 5, 2022).

KKP (2022). Perbarui Data Estimasi Potensi Ikan, Totalnya 12,01 Juta Ton per Tahun. Diakses pada 27 Mei 2022, dari https://kkp.go.id/djpt/artikel/39646-kkp-perbarui-data-estimasi-potensi-ikan-totalnya-12-01-juta-ton-per-tahun.

KKP (2020). Konservasi Perairan Sebagai Upaya menjaga Potensi Kelautan dan Perikanan Indonesia. Diakses pada 27 Mei 22, dari https://kkp.go.id/djprl/bpsplmakassar/artikel/19908-konservasi-perairan-sebagai-upaya-menjaga-potensi-kelautan-dan-perikanan-indonesia.

KLHK. (2017). Knowledge Centre Perubahan Iklim. http://ditjenppi.menlhk.go.id/kcpi/

Koentjaranigrat. (2010). Pengantar Ilmu Antropologi, Jakarta: Rineka Cipta.

Komarulzaman, Ahmad, Jeroen Smits, and Eelke de Jong. (2017). "Clean Water, Sanitation and Diarrhoea in Indonesia: Effects of Household and Community Factors." Global Public Health 12(9): 1141–55. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17441692.2015.1127985.

Kopernik, G. dan. (2020). Digital Donation Outlook 2020.

Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU. (2019). Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas. Jakarta: PBNU.

Lestari, Lulu. (2021). "KONSUMSI AIR KEMASAN INDONESIA." Jurnal Litbang Sukowati : Media Penelitian dan Pengembangan 4(2): 110–19. https://journal.sragenkab.go.id/index.php/sukowati/article/view/210.

LIPI. (2015). Ancaman Bawah Permukaan Jakarta: Tak Terlihat, Tak Terpikirkan, dan Tak Terduga, hal. 160, (LIPI Press, cetakan I).

Lisinus, Rafael dan Sembiring, Pastiria. (2020). Pembinaan Anak Berkebutuhan Khusus. Medan: Yayasan Kita Menulis.

Machendrawaty, N., & Safei, A. A. (2001). Pengembangan Masyarakat Islam Dari Ideologi, Strategi Sampai Tradisi. In UIN Sunan Gunung Djati (1st ed.). PT. Remaja Rosdakarya.

Machmud, A. (2017). Perekonomian Indonesia Pasca Reformasi. Airlangga.

Majah, Ibn. Sunan Ibn Majah. Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah.

Maksum, Muhammad. (2018). Fikih Zakat on SDGs. Jakarta: UIN Press.

Malahayati H. (2014). "Dampak Kerusakan Terumbu Karang Terhadap Hasil Tangkapan Ikan Di Desa Pulau Lemukutan Kabupaten Bengkayang Propinsi Kalimantan Barat,". Jurnal Teknologi Lingkungan Lahan Basah. Vol 2, no. 1, hal. 1.

Malik bin Anas, al-Muwattha'. (1992). Beirut: Muassasah al-Risalah, juz 1, halaman 650.

Mandzur, Jamaluddin Ibn. (1414). Lisan Al-`Arab. Beirut: Dar al-Shadir.

Manlea H. et al. (2016). "Faktor-Faktor Penyebab Kerusakan Ekosistem Terumbu Karang Di Perairan Wini Kelurahan Humusu C Kecamatan Insana Utara Kabupaten Timor Tengah Utara,". Bio-Edu: Jurnal Pendidikan Biologi. Vol 1, no. 2, hal. 21.

Marsana Windhu. (1992). Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung. Yogyakarta: Kanisius, halaman 113-119.

Mashood Baderin. (2010). Hukum Internasional Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam. Jakarta: Komnas HAM, halaman 15.

Mudjito, dkk. (2012). Pendidikan Inklusif. Jakarta: Badause Media.

Mufid, M. (2020). Green Fatwas in Bahtsul Masail: Nahdlatul Ulamas Response to the Discourse of Environmental Crisis in Indonesia. Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial, 15(2), 173–200. https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v15i2.3956

Muhajir, KH. (2018). Afifuddin. Membangun Nalar Islam Moderat. Situbondo: Tanwirul Afkar. Hal. 20.

Muhajir, A. (2017). Metodologi Kajian Fiqh. Ibrahimy Press.

Muhajir, Afifuddin. (2017). Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam. Yogyakarta: IRCiSoD.

Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani. (tt). Fathul Qodir. Beirut: Dar al-Fikr, juz 02, halaman 298.

Muhammad Tahir Azhary. (2003). Negara Hukum: Suatu Studi Tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini. Jakarta: Kencana, halaman 18.

Muhammad Thahir bin Asyur. (1984). al-Tahrir wa al-Tanwir, (Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1984), 8/173.

Muhammad Thahir bin Hakim, Ri'ayat al-Mashlahah wa al-Hikmah fi Tasyri'I al-Nabiy al-Rahmah, (Madinah: Jami'ah Islamiyah Madinah Munawwarah, 2002), 239.

Muhammad Tsanaullah al-Mudhhari, al-Tafsir al-Mudhhari, vol. 6, hal. 169, (Pakistan: Maktabah Rusydiah), 1412 H.

Muhammad, and Alimin. (2004). Etika & Perlindungan Konsumen Dalam Ekonomi Islam. Yogyakarta: BPFE Fakultas Ekonomi UGM. Hal. 79.

Muhammadun. (2015). Muktamar 1994 dan Jihad Lingkungan Hidup. Https://Nu.or.Id/Fragmen/Muktamar-1994-Dan-Jihad-Lingkungan-Hidup-EkV9O.

Muin, F. (2015). Perlindungan Hukum Terhadap Tenaga Kerja Indonesia (Tinjauan Terhadap UU Nomor 39 Tahun 2004 Tentang Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia). Cita Hukum, 3(1), 11–24.

Muliawan I. & Firdaus M. (2018). "Nilai Ekonomi Ekosistem Terumbu Karang Di Taman Wisata Perairan Kapoposang, Sulawesi Selatan Economic Value Of Coral Reef Ecosystem In The Kapoposang Marine Park Conservation, South Sulawesi.". Jurmal Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan. Vol 13, no.1, hal. 141.

Mun'im, A. (Ed.). (2010). Hasil-Hasil Keputusan Muktamar 32 Nahdlatul Ulama. Sekretariat Jendral PBNU.

Mungmachon. (2013). Knowledge and Local Wisdom: Community Treasure. International Journal Of Humanities and Social Science. 2 (13), h. 174-181.

Muslim al-Naisaburi. (tt). Sahih Muslim. Beirut: Dar Ihya' al-Turast al-Arabi, juz 4, halaman 1986.

Muslim bin al-Hajjaj. (tt). Sahih Muslim. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turast, juz 2, halaman 1147.

Muttaqin, R. (2018). Pertumbuhan Ekonomi dalam Perspektif Islam. MARO: Jurnal Ekonomi Syariah Dan Bisnis, 1(2), 117–122. https://doi.org/10.31949/mr.v1i2.1134

N. Kholis, & N. Mufidah. (2020). Community multicultural integration pattern in environment-based learning International Journal of Instruction. 13 1. Lihat juga: A. Hadi, P. Yanita, C. F. B. Hartanto, & S. N. Sychanina 2020 Strategic environment resource management concept and needs Journal of Environmental Treatment Techniques. 8 1.

Nail al-Authar, vol. V, hal. 365 – 366. Bandingkan dengan Syarh al-Muwattha', vol CVII, hal. 11.

Namiq, Shalahuddin. (tt). Al-Mabadi' al-Iqtishadiyyah fi al-Islam. Kairo: Dar al-Fikr Arabi.

Nawawi al-Bantani. (2018). Irsyad al-Ibad. Beirut: Dar al-Minhaj, halaman 579.

Newell, P., Daley, F., dan Twena, M. (2009). Changing Our Ways? Behaviour Change and The Climate Crisis The Report of The Cambridge Sustainability Commission on Scaling Behaviour Change. In Engineer (Vol. 294, Issue 7769). https://www.rapidtransition.org/wp-content/uploads/2021/04/Cambridge-Sustainability-Commission-on-Scaling-behaviour-change-report.pdf

Nirwan et al. (2017). "Studi Kerusakan Ekosistem Terumbu Karang Di Kawasan Wisata Bahari Pulau Liukang Loe Kabupaten Bulukumba Provinsi Sulawesi Selatan," MCSIJ-JURNAL KELAUTAN. Vol 1, no. 1, hal. 11.

Nur al-Din ibn Mukhtar Al-Khadimy. (2001). 'Ilmu Al-Maqashid Al-Shar'Iyah. Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan.

Ni`mah, S. K., Bahagijo, S., Santono, H., Primaldhi, A., Walandauw, P. C. K., Hendrastiti, T. K., & Sari, D. K. (2016). Panduan Pelaksanaan SDGs Khusus Untuk Tujuan Penurunan Ketimpangan. Fakultas

Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Bengkulu.

Ningrum, S. S. (2017). Analisis Pengaruh Tingkat Pengangguran Terbuka, Indeks Pembangunan Manusia, Dan Upah Minimum Terhadap Jumlah Penduduk Miskin Di Indonesia Tahun 2011-2015. Jurnal Ekonomi Pembangunan, 15(2), 184–192.

Nurfalah, I., & Rusydiana, A. S. (2019). Digitalisasi Keuangan Syariah Menuju Keuangan Inklusif: Kerangka Maqashid Syariah. Ekspansi: Jurnal Ekonomi, Keuangan, Perbankan Dan Akuntansi, 11(1), 55. https://doi.org/10.35313/ekspansi.v11i1.1205

Nurhuda, R., Muluk, M. R. K., & Prasetyo, W. Y. (2013). Analisis Ketimpangan Pembangunan (Studi di Provinsi Jawa Timur Tahun 2005-2011). Jurnal Administrasi Publik (JAP), 1(4), 110–119.

Nurcholis Madjid. (2015). Hak Asasi Manusia dalam Tinjauan Semangat Keagamaan, dalam Majda el-Muhtaj, Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi Indonesia; dari UUD 1945 Sampai dengan Perubahan UUD 1945 tahun 2002. Jakarta: Pernada Media Grup, 2015, halaman 47.

Otoritas Jasa Keuangan (OJK). (2021). Strategi Nasional Literasi Keuangan Indonesia (SNLKI) 2021-2025. In Otoritas Jasa Keuangan. Sekretariat OJK.

Panuju, Redi. (1995). Etika Bisnis Tinjauan Empiris dan Kiat Mengembangkan Bisnis Sehat. Jakarta: Gramedia Widia Sarana Indonesia.

Panuluh, S., & Fitri, M. R. (2016). Perkembangan Pelaksanaan Sustainable Development Goals (SDGs) di Indonesia. In International NGO Forum on Indonesian Development (Vol. 2, Issue Oktober, pp. 1–25). INFID.

PBNU, L. B. M. (n.d.). Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik. Lembaga Penanggulanagan Bencana dan Perubahan Iklim Nahdlatul Ulama.

Peraturan Menteri Kelautan Dan Perikanan Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2021 Pasal 18 Ayat 1.

Peraturan Menteri KP, No.56/2016 tentang Larangan Penangkapan dan/ atau Pengeluaran Lobster (Panulirus spp.), Kepiting (Scylla spp.), dan Rajungan (Portinus Pelagicus spp.), pasal 7 ayat 1.

Peraturan Menteri KP/2020 Tentang Pengelolaan Lobster (Panulirus spp.), Kepiting (Scylla spp.), Dan Rajungan (Portunus spp.) Di Wilayah Negara Republik Indonesia, pasal 3 ayat 1.

Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2020-2024.

Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 72 Tahun 2021 Tentang Percepatan Penurunan Stunting.

Permatasari, A. (2009). Hambatan-hambatan partisipasi politik perempuan: Studi kasus di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Doctoral dissertation, Universitas Gadjah Mada.

Prabowo, H. S. dan A. H. (2020). Manusia dan Perubahan Iklim Perspektif Islam. In Manusia dan Perubahan Iklim Perspektif 6 Agama di Indonesia (Vol. 6). Pemerintah Provinsi DKI Jakarta dan Yayasan ICLEI.

Pradesty, Beby Halkirana. (2017). "Pengaruh Gaya Hidup Dan Sikap Konsumen Terhadap Keputusan Pembelian Liptstik Revlon Pada Mahasiswi Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Universitas Sumatera Utara". Universitas Sumatera Utara.

Purwatiningsih. (1992). Manajemen Sumber Daya Manusia. Semarang: Stikubank.

Purwanti, S. D., & Rahmawati, F. (2021). Pengaruh Pengeluaran Pemerintah Dan Tingkat Pengangguran Terbuka (TPT) Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Inklusif Indonesia. Ecoplan, 4(1), 32–44.

Qadir, Abdurrachman. (1998). Zakat dalam Dimensi Mahdhah dan Sosial. Jakarta: Fajar Interpratama.

Qal'aji, Muhammad Ruwais. (1988). Mu'jam Lughat Al-Fuqaha'. Beirut: Dar al-Nafais.

Qasim, Ibn. (2005). Fath Al-Qarib Al-Mujib. Beirut: Dar Ibn Hazm.

Qudamah, Ibn. (1994). Al-Kafi. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Qut al-qulub

Rahmawaty, A. (2013). Upaya Pemerataan Kesejahteraan Melalui Keadilan Distributif. Equilibrium, 1(1), 1–17.

Republic of Indonesia. (2021). Indonesia's Voluntary National Review (VNR) 2021. Ministry of National Development Planning/ National Development Planning Agency.

Ridho, H. (2021). Istinbatul Ahkam; Nalar Kritis Atas Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, Dan Sedekah Untuk Penanggulangan Pandemi Covid-19 Dan Dampaknya. In M. A. N. Sholeh (Ed.), Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial (1st ed., pp. 503–523). Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Alamat.

Ridho, H., & Wasik, A. (2020). Zakat Produktif; Konstruksi Zakatnomics Perspektif Teoretis, Historis, dan Yuridis (F. Adhim (ed.); 1st ed.). Literasi Nusantara.

Ruslina, E. (2012). Makna Pasal 33 Undang-Undang Dasar 1945 Dalam Pembangunan Hukum Ekonomi Indonesia. Jurnal Konstitusi, 9(1), 49–82.

R. G. Alvim, M. M. de Oliveira, & H. G. Castellanos 2020 Global social change: Human ecology from an eco-ethical perspective In Global Changes. Springer, Cham, h. 121-130. J. Lawson, & J. Kingsley 2020 The language of Australian human-ecological relationship: identity, place, and landscape Handbook of the Changing World Language Map, h. 3333-3347.

Rahmat Jalaluddin. (1992). Konsep Perbuatan Manusia Menurut Qur'an. Jakarta: Bintang.

Republic of Indonesia. (2021). Indonesia's Voluntary National Review (VNR) 2021. Jakarta: Ministry of National Development Planning/ National Development Planning Agency.

Rumadi, Fuaidi, A. N., dan Maafi, M. (Eds.). (2016). Hasil-Hasil Muktamar NU ke-33. Lajnah Ta'lif wa an-Nasyr PBNU.

Rusy, Abu al-Walid Ibn. (2004). Bidayah Al-Mujtahid. Kairo: Dar al-Hadis.

Said, S. (2018). Membuat Biogas dari Kotoran Hewan. Indocamp.

Sahetapy D. et al. 2017. "Dampak Aktivitas Masyarakat Terhadap Ekosistem Terumbu Karang Di Perairan Pesisir Dusun Katapang Kabupaten Seram Bagian Barat". Jurnal Triton. Vol 13, no. 2, hal. 112–113.

Sandiah, F. A. (2020). Manhaj Pemikiran Ekologi dan Lingkungan Muhammadiyah - IBTimes.

Saputro, Sulistyo, dkk. (2015). Analisis Kebijakan Pemberdayaan dan Perlindungan Sosial Penyandang Disabilitas. Jakarta: Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan.

Sarvianto, D. F. (2020). Dilema Dwifungsi Pemanfaatan Informasi Dalam Pembentukan Ketimpangan Sosial Baru Di Indonesia (Telaah Sosiologi Digital Melalui Perspektif Interaksionisme Simbolik). Jurnal Analisa Sosiologi, 9(2), 493–509. https://doi.org/10.20961/jas.v9i2.43452

Scataglini, M., & Ventresca, M. J. (2019). Funding the UN Sustainable Development Goals: Lessons from Donation-Based Crowdfunding Platforms. SSRN Electronic Journal, February. https://doi.org/10.2139/ssrn.3328731

Schumpeter, Josept A. Capitalism, Socialism and Democarcy. New York: Harper & Brothers Publishers, 1942. Hal. 12.

Setiawan, V. (2020). Potensinya Besar, Pemanfaatan Biogas di Indonesia Masih Minim. Katadata. https://katadata.co.id/sortatobing/ekonomi-hijau/5fa14500b8d63/

Shahih Ibn Hibban, vol. IX, hal. 340 – 341.

Shihab, M. Q. (2007). Wawasan al-Qur'an Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung). Mizan Pustaka.

Shihab, Q. (2002). Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an. Lentera Hati.

Silfiana, L., & Samsuri. (2019). Keterlibatan Warga Negara Muda dalam Gerakan Kewarganegaraan Ekologis untuk Mewujudkan Pembangunan Berkelanjutan Berwawasan Lingkungan. Jurnal Studi Pemuda, 8(2), 127–139. https://doi.org/10.22146/studipemudaugm.48180

Sigrid Hunke. (1993). Syams al-'Arab Tastha'u 'ala al-Gharb. Beirut: Dar al-Jayl, 229.

Sirri, M. (2015). Tradisi Intelektual Islam Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama. Madani Kelompok Intrans Publishing.

Siti Nurbaya dan San Afri Awang, ed. (2018). Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia. Status Hutan dan Kehutanan Indonesia 2018.

Siregar, P. P. (2018). Pertumbuhan Ekonomi Dan Kesejahteraan Dalam Perspektif Islam. Jurnal Bisnis Net, 1(1), 2021–3982.

Smith, J. David. (2006). Inklusi Sekolah Ramah untuk Semua. Bandung: Nuansa.

Soedjatmiko, Haryanto. (2007). Saya Berbelanja Maka Saya Ada. Yogyakarta: Jalasutra. Hal. 4.

Sr. Anita Sampe SJMJ, dkk. (2020). Hubungan Pemberian ASI Ekslusif dengen Kejadian Stunting pada Balita. Jurnal Ilmiah Kesehatan Sandi Husada. Vol 11 (6). https://doi.org/10.35816/jiskh.v11i1.314

Subul al-Salam, vol. II, hal. 126.

Sudarsono, H. (2003). Konsep Ekonomi Islam Suatu Pengantar (2nd ed.). EKONISA.

Sudiarti, S. (2018). Fiqh Muamalah Kontemporer (I. Harahap (ed.); 1st ed.). FEBI UIN-SU Press.

Sukanda Husin. (2009). Hukum Lingkungan Internasional, Pekanbaru: Pusat Pengembangan Pendidikan Universitas Riau,, hlm. 99.

Sukanda Husin, Penegakan Hukum Lingkungan Indonesia, Jakarta: Sinar Grafika, 2009, hlm. 45.

Surjadi, Charles. (2007). “Public Private Partnerships and the Poor.” In ed. M Sohail. United Kingdom: DFID.

Suryani, Anih Sri. (2020). “Pembangunan Air Bersih Dan Sanitasi Saat Pandemi Covid-19.” Aspirasi: Jurnal Masalah-masalah Sosial 11(2): 199–214. http://jurnal.dpr.go.id/index.php/aspirasi/article/view/1757.

Sumadiasa. 2016. AnalisisPengaruh Pembangunan InfrastrukturJalan, Listrikdan PMA terhadapPertumbuhan PDRB BALI tahun 1993-2004. E-Jurnal E.P Unud, Vol.5, No.7 : 925-947

Syamsuddin, Abu Thayyib. (2020). ‹Aun al-Ma›būd. Beirut: Darul Kutub ‹Ilmiyah.

Syihabuddin Muhammad al-Alusi. (2001). Ruhul Ma’ani. Beirut: Dar Kutub Ilmiah, halaman 231.

Syaputra, Elvan. (2017). “Perilaku Konsumsi Masyarakat Modern Perspektif Islam: Telaah Pemikiran Imam Al-Ghazali Dalam Ihya’ Ulumuddin”. FALAH: Jurnal Ekonomi Syariah 2, no. 2, hal. 144.

T. A. Hadi et al. (2018). Status Terkini Terumbu Karang Indonesia 2018, Puslit Oseanografi – LIPI (Jakarta: Puslit Oseanografi - LIPI, 2018:1-2).

Tamboto. (2019). Model Pengentasan Kemiskinan Masyarakat Pesisir. Malang: Seribu Bintang.

Tan, W. (2021). Kondisi Tenaga Kerja Penyandang Disabilitas : Tantangan Dalam Mewujudkan Sustainable Development Goals. Rechtidee, 16(1), 18–36.

Tangali. 2010. Serving His Creation: Understanding the Connection between Creator and Creation, Master Thesis. Hijaz Collage Islamic Univercity.

Tarmansyah. (2007). Inklusi Pendidikan untuk Semua. Jakarta: Depdiknas.

Tafsir al-Sam’aniy, volume II, 194.

Tafsir Washit al-Thanthawiy, volumer V, hal. 309.

Taqiyyuddin An-Nabhani. (2001). Nidzamul Iqtishadi. Darul Ummah.

Todaro, M. P. (2000). Pembangunan Ekonomi. Bumi Aksara.

Triyatna, S. O. (2021). Tingkat Ketergantungan Energi Fosil Masih Tinggi - Kompas. Kompas.

Thabary. (2000). Jami’ Al-Bayan Fi Ta’wil Al-Quran. Kairo: Muassasah al-Resalah. Hal. 433.

Thabataba’I. (1991). Al- Mizan fi Tasir al-Qur’an. Beirut: al-Alami Library.

Theconversation.com. 23 Maret 2022. Negera Berkembang Hasilkan 14 Miliar Lliter Air Tinja Setiap Harinya, Tapi Kemana Perginya? Tidak Ada yang Tahu, Tayang pada 23 Maret 2022. Diakses dari https://theconversation.com/negara-berkembang-hasilkan-14-miliar-liter-air-tinja-setiap-harinya-tapi-ke-mana-perginya-tidak-ada-yang-tahu-179109.

Thohari, Ahmad. (2013). “Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah.” Az Zarqa’: Jurnal Hukum Bisnis Islam 5(2): 145–61. http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/azzarqa/article/view/1317.

Tim Penulis Lakpesdam PBNU. (2016). Jihad NU Melawan Korupsi. Jakarta: Lakpesdam, halaman 19.

Tim Penyusun Buku Panduan JKN. (2016). Buku Panduan Jaminan Kesehatan Nasional (JKN) Bagi Populasi Kunci. Jakarta: Indonesian Aids Coalition.

Tirto.id. (4 Oktober 2021). Yang Luput Dari Pendidikan Inklusif di Indonesia Selama Ini. Diakses pada 18 Maret 2022, dari https://tirto.id/yang-luput-dari-pendidikan-inklusif-di-indonesia-selama-ini-gj5u.

Todaro, Michael P. (1997). Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga. Edisi Ke Enam. Alih Bahasa : Drs. Haris Munandar, M. A. Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama.

Uday K. SEN. (2018). Assessing the social, ecological and economic impact On conservation activities within human-modified Landscapes: a case study in jhargram district of west Bengal, india. INT J CONSERV SCI Vol 9. No 2, h. 319-336.

Ulwan, Abdullah Nashih. (1986). Ahkam al-Zakat Ala Dhaul al-Madzhahib al-Arba'ah. Cairo: Dar as-Salam.

Umar, N. (2014). Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis. Elex Media Komputindo.

Undang-undang Nomor 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat.

Undang-undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.

Utami, Sri, and Sri Kurniati Handayani. (2017). "Ketersediaan Air Bersih Untuk Kesehatan : Kasus Dalam Pencegahan Diare Pada Anak." Optimalisasi Peran Sains dan Teknologi untuk Mewujudkan Smart City (October): 211–35. http://repository.ut.ac.id/7078/1/UTFMIPA2017-09-utami.pdf.

Wahbah al-Zuhaili. (tt). Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu. Beirut: Dar al-Fikr, juz 8, halaman 6209.

Wahbah al-Zuhaily. (tt). Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu. Damaskus: Dar al-Fikr, 3416/5, 3423/5.

Wahbah al-Zuhaili. (1997). Al-Tafsir al-Munir. Damaskus: Dar al-Fikr, juz 5 halaman 58, juz 30 halaman 253.

Wahbah al-Zuhaili. (2006). Qadhaya al-Fiqh wa al-Fikr al-Muashir. Damaskus: Dar al-Fikr, halaman 598, 600, 602, 605, 650, 778.

Wahbah al-Zuhaili. (2008). Qadhaya al-Fiqh wa al-Fikr al-Muashir. Beirut: Dar al-Fikr, juz 2, halaman 383 dan 397.

Wahyuni, S. (2011). Biogas Energi Terbarukan Ramah Lingkungan dan Berkelanjutan (Issue November).

Waidl, A., Takwin, B., P.P, B. T., Hendlaningrum, H., Khalid, K., Listyowati, Megawati, Buhaerah, P., & Hertanti, R. (2018). Menuju Pembangunan Yang Lebih Berkeadilan Di Indonesia; Potret Situasi, Penyebab, dan Rekomendasi Penurunan Ketimpangan 2018 (N. Februana (ed.)). Kementerian Sosial RI.

Wawan Juandi, Muhyiddin Khatib, U. K. (2012). Biogas tinja manusia dalam perspektif fiqih-kimia. Islamica.Uinsby.Ac.Id, 6, 389–402. http://islamica.uinsby.ac.id/index.php/islamica/article/view/155

Wijayanti, A. (2017). Hukum Ketenagakerjaan Pasca Reformasi. Sinar Grafika.

Witomo C. M. et al. (2017). "Estimated Economic Loss Of Coral Reefs Due To Ship Caledonian Sky Shipping In King Ampat". Buletin Ilmiah Marina. Vol 3, no. 1, hal. 7.

Yasid, A. (2010). Epistemologi Fiqh: Unsur Substansi, Metodologi, dan Aplikasi Ajaran Agama. Ibrahimy Press.

Yulaswati, Vivi, dkk. (2021). Kajian Disabilitas: Tinjauan Akses dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia. Jakarta: Kementrian PPN/Bappenas.

Yusuf ibn al-Mubarrad al-Hanbali. (2000). Mahdh al-Shawab ala Fadhail Umar bin Khattab. Saudi Arabia: Imadah al-Bahts al-Ilm bi al-Jami'ah al-Islamiyah, juz 2, halaman 473.

Yoanes Litha. (2021). Alih Fungsi Hutan Papua untuk Sawit Ancam Sumber Pangan Masyarakat Adat, https://www.voaindonesia.com/a/alih-fungsi-hutan-papua-untuk-sawit-ancam-sumber-pangan-masyarakat-adat-/6218497.html

Yusuf al-Qardlawi. (2001). Ri'ayat al-Bia fi Syariat al-Islam, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 52.

Yusuf Qardhawi. (1995). دور القيم والاخلاق فى الاقتصاد الاسلامي. Kairo: Maktabah Wahbiyah.

Zahrah, Muhammad Abu. (1996). "Al-Milkiyah Wa Nadzariyah Al-Aqd Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyah". Hal. 47.

Zajjaj, Ma'ani al-Quran, volume II, hal. 350 – 351.

Zainuddin al-Malibari. (tt). Fath al-Muin. Beirut: Dar Ibn Hazm, halaman 469.